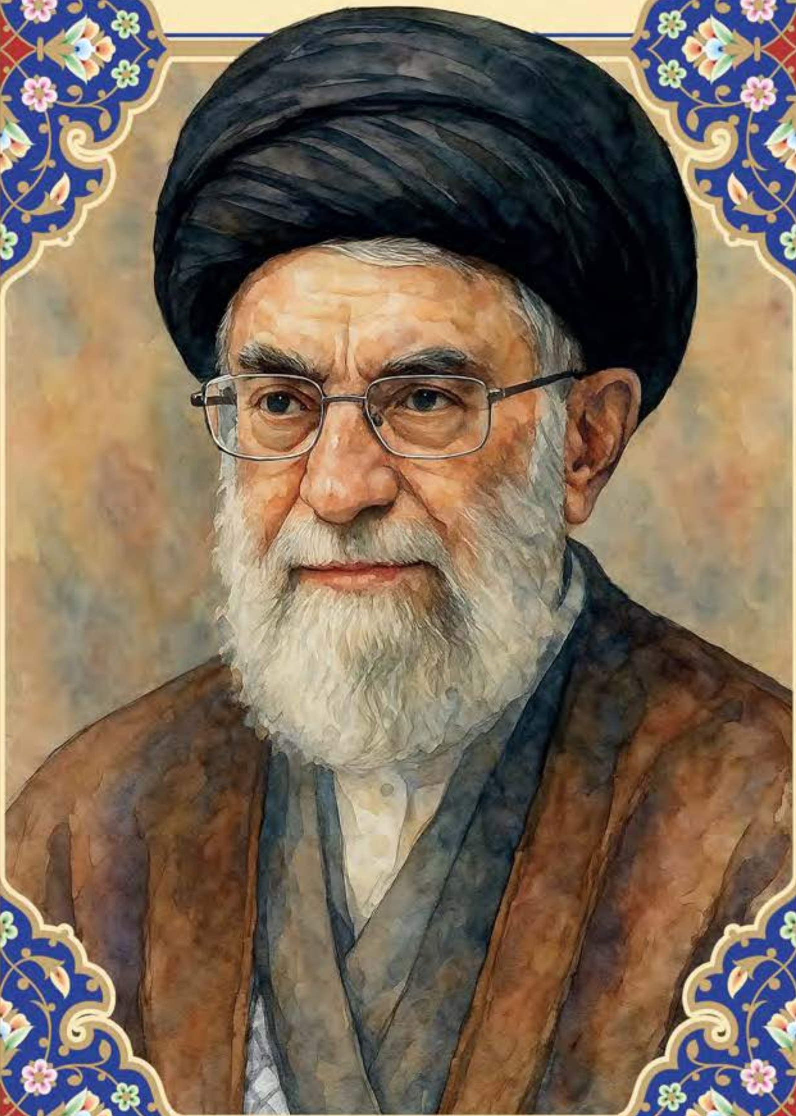
فلسفة التاريخ

عند السيد الخامنئي

الفهم السنني للتاريخ - التاريخ كأداة تحرر
التاريخ كمصدر حضاري



شادي علي

٢٠٢

بسم الله الرحمن الرحيم

فلسفة التاريخ عند السيد الخامنئي

الفهم السنني للتاريخ - التاريخ كأداة تحرر - التاريخ كمصدر حضاري

شادي علي

المؤلف	شادي علي
العنوان	فلسفة التاريخ عند السيد الخامنئي
الناشر	مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع
الطبعة	الأولى، بيروت، 2025,

ISBN: 978-614-479-474-6

﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النساء:26]

إهداء

إلى روح شهيد الأمة الإسلامية (السيد حسن نصر الله) (رضوان الله عليه) ..

الذي طلب تأليف هذا الكتاب، ثم لم تمهله الأقدار الاطلاع عليه ..

راجيًا بلوغ ثوابه إليه ..

شادي علي

هذا الكتاب

حُرِّرَ هذا الكتاب لأغراض تثقيفية موسوعية بهدف أساسي هو إثارة الفكر النقدي تجاه الأفكار السائدة، وفتح الآفاق نحو إمكان نقدها العلمي على أرضية الفكر الإسلامي، وغير معنيٍّ بالرصد العلميّ القاموسيّ الدقيق لكل جوانب الموضوعات التي تناولها.

هذا الكتاب يصحبك في رحلة فكرية لاستكشاف خريطة الأفكار والفلسفات التي تصنع الحاضر وتؤسس الحضارات، ثم يحاول التعريف بموقع "المشروع الحضاري الإسلامي" ويتساءل عن منطلقاته؟ وإلى أين انتهى؟ وما هي طريق الوصول للكمال الإنساني المنشود على مستوى (الفرد – المجتمع – الحضارة)؟

يتبنى الكاتب نشر الثقافة الإسلامية الأصيلة وتكريس مبادئ ومباني المشروع الحضاري الإسلامي، ولا يدّعي الحياد، ولا اصطناع مسافة فاصلة بين الذات والموضوع، خصوصًا في القضايا الأخلاقية والدينية.

~ المؤلف.

الفهرس

الفهرس .... ح

فصل (1): مقدمة 3

فصل (2): قراءات تاريخية وناتجها الحضاري.. 27

2.2 القراءات الدينية للتاريخ.. 35

3.2 القراءة المادية للتاريخ 41

4.2 القراءة الإسلامية - إرهاصات فلسفة إسلامية للتاريخ. 69

5.2 إعادة انبعاث القراءة الإسلامية للتاريخ 98

6.2 جدل علاقة الفلسفة والتاريخ 111

7.2 خلاصة الفصل... 130

فصل (3): مباني النظرية الإسلامية.. 137

1.3 القيم الأساسية للنظام المعرفي الإسلامي الأصيل 138

2.3 مباني الفلسفة الإسلامية للتاريخ 152

3.3 السنن الإلهية - النظرية الاجتماعية الإسلامية 157

4.3 المباني المعرفية للنظرية الإسلامية عند (السيد الخامنئي) 168

5.3 تأثير المباني المعرفية في القراءات "الإسلامية" التاريخ............................ 175

فصل (4): التاريخ من منظور توحيدي... 183

1.4 فلسفة التاريخ في القرآن.. 184

2.4 معالم مدرسة (السيد الخامنئي) التاريخية.. 197

فصل (5): "السنن الإلهية" كعامل للحضارة الإسلامية 233

1.5 "السنن الإلهية" كمصدر حضاري 237

2.5 التاريخ كعامل تحرر 243

3.5 تاريخ للثقافة الثورية.. 244

فصل (6): أدبٌ للمقاومة وتاريخٌ للثورة 255

فصل (7): السنن الإلهية في خطاب (السيد الخامنئي).. 271

فصل (8): نماذج تطبيقية لاستخدام السنن التاريخية والإلهية في خطاب (السيد الخامنئي) .. 289

1.8 نماذج التفسير السنني للتاريخ... 289

2.8 نماذج التفسير السنني للقرآن 318

فصل (9): النتائج... 331

فصل (10): ببليوغرافي... III

1.10 مصادر III

2.10 كتب وأطاريح V

3.10 مجلات ومقالات.. XII

4.10 مصادر إلكترونية XV

ملخص تنفيذي

يتناول هذا الكتاب بالبحث والتحليل "فلسفة التاريخ عند السيد علي الخامنئي"، ويقدمها كمنظومة فكرية متكاملة تُعرف بـ "القراءة التوحيدية للتاريخ". ينطلق البحث من إشكالية مركزية تتمثل في كيفية توظيف الفهم "السُنني" للتاريخ كأداة للتحرر ومصدر لبناء مشروع حضاري إسلامي جديد. يبدأ الكتاب باستعراض مقارن لأهم مدارس فلسفة التاريخ (الدينية والمادية)، ليحدد موقع القراءة الإسلامية ويوضح أسسها المعرفية والفلسفية. ثم ينتقل إلى تحليل المباني الفكرية الخاصة بمدرسة السيد الخامنئي، مبرزًا دور "التوحيد" ليس كعقيدة فحسب، بل كرؤية كونية شاملة تعيد صياغة علاقة الإنسان بالله والمجتمع والطبيعة. يقدم الكتاب نماذج تطبيقية وعملية من خطابات السيد الخامنئي توضح كيفية استخدامه للقصص القرآني والتاريخ الإسلامي وتاريخ الثورات العالمية لاستنباط "السنن الإلهية" وتنزيلها على الواقع المعاصر، بهدف بناء الوعي، وتثبيت الهوية، وتوجيه الحركة السياسية والاجتماعية. يخلص البحث إلى أن هذه القراءة التوحيدية لا تقدم تفسيرًا للماضي فحسب، بل تطرح مشروعًا للمستقبل يرتكز على السيادة الشعبية الدينية والاجتهاد المستمر في فهم سنن الله في التاريخ والمجتمع.

فصل (1): مقدمة

منذ حوالي عشرة أعوام وعندما خرجتُ من مصر، لم أكن أصدق أن حيازة كتاب أدعية مثل "مفاتيح الجنان" سيكون دليلًا دامغًا بيد النيابة العامة المصرية لتثبت اتهام "زعزعة الاستقرار المجتمعي والإخلال بالأمن العام"، ما جعلها لاحقًا تطالب بإنزال أقصى العقوبة وهي السجن لخمسة أعوام. وفي المنفى ظللتُ لعدة أعوام أترقّب سقوط النظام الانقلابي وأحلم بالعودة إلى بلدي، إلى أن صدمني صديقي الإيراني ذات يوم بما ظننتُه "نبوءة" لـ(الإمام الخميني) عن مصر. فقال إن الحكم العسكري سيستمر لأربعين عام أخرى بعد انقلاب 2013 .. عندها تعجبتُ وذُهلت؛ لم يكن صديقي الإيراني في مقام الهزل ولم أسمع منه كذبًا أبدًا منذ عرفتُه، فسألتُه مشاكسًا: "وهل (الإمام الخميني) يعلم الغيب؟ وكيف يعلم (الإمام الخميني) عن أحداث حدثت بعد موته بل إنه يتنبأ بنتيجتها؟!" .. قال لي إنها ليست "نبوءة" .. إنما هي "سنن التاريخ" في الشعوب التي تثور ثورات غير مكتملة وتدير ظهرها لمُصلحي عصرها، فسرعان ما سيُدخلها ربها إلى التيه 40 عامًا مثل تيه بني إسرائيل؛ حتى يستبدل الله جيلًا بجيل.

استرسل صديقي الإيراني في الكلام فقال أن ما حدث في 2013م شبيه بأحداث 1978م بعد توقيع معاهدة التطبيع المصرية – "الإسرائيلية" المعروفة باسم "معاهدة كامب ديفيد"، وانقلاب (أنور السادات) على السياسات الخارجية والداخلية لسلفه (جمال عبد الناصر)، حينها حصلت اضطرابات في الشارع المصري باسم "انتفاضة الخبز"، ونزل الناس إلى الشارع في مظاهرات شبيهة بما حصل في يناير 2011م .. وقتها علّق (السيد الخميني) بقوله: "إن لم يغيّر المصريون نظامهم الخائن هذا الآن فإنهم سيلبثون في التيه أربعين سنة أخرى." .. وهي عبارة قاله من موقع المطّلع على التاريخ والعارف بسنن تبدّل الأجيال، فكما حكم الله –تعالى– على بني إسرائيل بالتيه أربعين سنة، سيحكم بالتيه على كل جيل يتقبل الظلم والانحراف العقائدي .. حتى يفنى ويستبدل به غيره.

لقد تركني صديقي الإيراني في هموم المنفى الطويل بعد أن حمّل رأسي بحزمةً من التساؤلات .. ما هي "سنن التاريخ"؟ وهل هي ماضية على كل الشعوب: المصري مثل الإيراني؟ وما علاقة الثورة الإيرانية بـ"المنهج السنني" وفلسفة التاريخ؟ ولماذا قُدّرَ للثورة الإسلامية في إيران أن تنتصر ولم يُقدَّر للانتفاضة المصرية أن تكتمل؟ ... ومرّت الأيام وتنقلت بين البلدان وعادت إليّ هذه الذكريات عندما طلب مني أحد أساتذتي بالحوزة أن أكتب بحثًا في "فلسفة التاريخ"، ومفهوم "السنن الإلهية" ودورها كأداة للاقتدار في المنظومة المعرفية للثورة الإسلامية والمشروع الحضاري الإسلامي للسيد (علي الخامنئي).. يجمع بين الاستحكام المنهجي الأكاديمي، مع المنهج الاستدلالي البرهاني، بهدف استعراض المباني العلمية للنظرية الإسلامية للمعرفة والاجتماع وفلسفة التاريخ حسب المنهج الحوزوي. فكانت هذه المحاولة .. فما كان من نقصٍ فمِن نفسي ومِن الشيطان، وما كان من توفيق فمن الله وحده .. وهو -تعالى- الهادي إلى سواء السبيل.

1.1.1 تمهيد

برزت تجربة الثورة الإسلامية كامتداد لتاريخ مثّل فيه التشيُّع حركة تاريخية عانت من المطاردة والإقصاء أغلب فترات وجودها، وكانت فيه –غالبًا– على طرف النقيض من توجهات السلطات الحاكمة، فأنتجت هذه الثورة تجربة سياسية تتسق مع هوية هذه الجماعة البشرية بما مثّلت لها المؤسسة الدينية (الإمامة – المرجعية – الحوزة – ..) من عامل الأساس في صياغة هويتها، كما أثرت المؤسسة الدينية على أتباع مذهب أهل البيت –على مدى وجودها– من خلال سلطتها الاجتماعية والروحية بشكل أكثر عمقًا من نظيراتها لدى الجماعات البشرية الأخرى، فكان لهذه "القيادة الشعبية الدينية" الدور الأساس في حركة المسلمين الشيعة في التاريخ. فخرج إلى العلن المشروع الحضاري لهذه القراءة الدينية المتفردة بعد أن ظلّ بعيدًا عن الأضواء حتى بداية القرن العشرين، وظهرت بداية إرهاصات الحراك التحرري الإسلامي مطلع القرن العشرين، وما عرف وقتها بالحركة الدستورية (المشروطة)، التي أسست لحراك اجتماعي ثقافي ديني ثوري ممتد بلغ ذروته مع انتصار الثورة الإسلامية بعد أكثر من نصف قرن.

وضع نجاح الثورة الإسلامية مسؤولية كبيرة على عاتق رجال الثورة في إيران، خصوصًا بعد أن طرحت الثورة نفسها من خلال نموذج حكم إسلامي من خلال تقديم قراءة للإسلام تتجاوز الفقه الفردي إلى الفقه الاجتماعي، ما جعلها مضطرة إلى استحداث قفزات معرفية لمواكبة المتطلبات النظرية لإدارة الدولة والمجتمع، هذه المتطلبات التي لا يكفي لتلبيتها أدوات الفقه الفردي التقليدي (الجواهري)[1] ما أوجب الانفتاح على أدوات معرفية أكثر صلاحية –وأكثر جذرية!– اتساقًا مع متطلبات المرحلة الجديدة من قبيل تقديم

[1] الفقه الجواهري يقصد به المدرسة الفقهية القائمة على نهج ومباني صاحب كتاب "جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام" (الشيخ العلامة محمد حسن النجفي الجواهري) لم تقبل هذه المدرسة بشكل طبيعيّ مباحث المصلحة والمناط والتنقيح والمِلاك، وصار المصطلح دلالة على نمط الدرس بأدوات الاستنباط الفقهي التقليدية.

نظريات وأطروحات في: "الرؤية الكونية الإسلامية" و "الفلسفة الإسلامية" و "القراءة التاريخية الإسلامية"، وهي أدوات لا مفرَّ عنها لتمهيد الأرضية المعرفية والاجتماعية لتحقق الذات الإسلامية على أُسُس العقائد الدينية، وهي أدوات مع مرور الزمن ورسوخ التجربة الإسلامية في إيران أصبحت الحاجة إليها أكثر إلحاحًا لسد الفراغ المعرفي والاجابة على النقود (والنقوض!) المطروحة على النظام المدني والهيكل الحكومي والمشروع العالمي والمنهجية المعرفية الإسلامية. يقول (السيد الخامنئ):

> "إنّ السؤال الأساسي اليوم، ومع قيام النظام السياسي للإسلام، هو كيفية الرؤية الشاملة لدى «الشارع» تجاه الأبعاد الفردية والاجتماعية لحياة البشر وأسسها المبدئية؛ ينبغي أن تُظهر فتوى الفقيه في أيّ مسألة جانبًا من هذه الرؤية الشاملة ... في ما يتعلّق برسم معالم الحضارة الإسلامية، يضطلع الفقه بدورٍ، وتضطلع العلوم العقلية بدورٍ آخر؛ يجب على فلسفتنا الإسلامية رسم امتدادٍ اجتماعيٍّ لقضاياها الأساسية، كما يتعيّن على فقهنا، إحصاء المسائل المستجدة لهذه الحضارة وتحديد أحكامها، وذلك عبر توسيع آفاقه والابتكار في الاستنباط.."[1].

تُعد الثورة الإسلامية نقطة تحوّل كبرى في الأبعاد الثقافية والسياسية سيما إذا كانت تطرح نفسها كـ"خطوة أولى" في سبيل تحقيق "حضارة إسلاميّة جديدة"، وحيث تتطلب الحضارة المؤسسة على منظومة أفكار فلسفية مثالية جهدًا كبير من منظّريها لرأب الصدع بين أهدافها العليا والظروف المعاكسة التي تعمل في سياقها، وخاصة التغيير الذي يستهدف عوام الناس والطبقات الدنيا معرفيًّا في المجتمع، وتتأكد الحاجة إذ كانت السردية المطروحة للثورة الإسلامية أنها ثورة "شعبية"، عندها تنكشف الحاجة لاستحداث عدة تقنيات معرفية تستند عليها الثورة لبلوغ التغيير الثقافي الجماعي المنشود على المستوى الشعبي (القاعدي)، فاضطرت إلى تقديم "نموذج فكري مرجعي" أو ما يسمى بالمصطلح العلمي الحديث (بارادايم –

---

[1] من نداء آية الله العظمى الإمام الخامنئي إلى المؤتمر الدولي بمناسبة مرور مئة عام على إعادة تأسيس الحوزة العلمية في قم، على الموقع الالكتروني الرسمي، 2025/5/7. (على الموقع الرسمي: https://arabic.khamenei.ir/news/9570).

Paradigm)، الذي يمثّل "مجموعة القوانين، التقنيات، والأدوات المرتبطة بنظرية علمية والمسترشدة بها، والتي بها يمارس الباحثون عملهم ويديرون نشاطاتهم"[1]، حتى يعمل على أرضية هذا النموذج الفكري المنظّرون والباحثون والمشرّعون لإيجاد الإجابات اللازمة. منها على سبيل المثال يقول (الشيخ جوادي آملي): "إن الإنجاز العظيم الذي من خلاله قامت الثورة الإسلامية في إيران هو أنّه أعاد بحث ولاية الفقيه من الموقع الذي ظُلمت فيه، وهو علم الفقه، إلى موقعها الأصلي وهو علم الكلام، فهي، أُخرجت سابقًا من علم الكلام ودُفنت في علم الفقه، لذا لم تجد النمو الكافي، بل بقيت في حبس النطاق الفقهي."[2]، ومنها ما هو موضوع دراستنا عن فلسفة التاريخ و"السنن الإلهية" كأساس لفلسفة التاريخ، وهي مساحة مشتركة بين النظرية الاجتماعية الإسلامية والقراءة التاريخية الإسلامية، إذ أن "السنن الإلهية" هي مجموعة القضايا والأفكار التي تحدد مسير ومصير مجتمع ما وحركته التاريخية، وقد تكون "السنن الإلهية" كذلك أداة توعية شعبية وتثوير إذا ما تم استخدامها في سياق فني قصصي.

في هذا السياق سنحاول تتبع بُعدًا واحدًا مما قدمته "السلطة المعرفية الجديدة" بعد الثورة، ممثلةً في المؤسسات الثقافية الثورية الرئيسية في الجمهورية الإسلامية (مثل: مكتب قائد الثورة – مجمع تشخيص مصلحة النظام – المجلس الأعلى للثورة الثقافية – .. إلى آخره.) من أجل تلبية تطلعات المرحلة الجديدة. وهذا البُعد هو بُعد "القراءة التاريخية لإسلامية" و"فلسفة التاريخ الإسلامي" مع العروج سريعًا على الأسس الفلسفية والمعرفية التي أنتجت هذه القراءة، ثم تقديم نماذج تطبيقية من داخل مدونات هذا النسق المعرفي الجديد الذي يحاول مواكبة "متطلبات العصر" كما جاء على لسان أحد أهم أركانه في ذلك الوقت: (الشهيد مطهري): "... المجتمع البشري كالفرد يمر بمرحلة الطفولة فالنمو فالمراهقة فالبلوغ [...]، وعندما تصل

[1] توماس كون: بنية الثورات العلمية، ص340.

[2] عبد الله جوادي آملي: حوار مع "مجلة الرصد الثقافي"، ص23.

البشرية مرحلة البلوغ والعقل الكامل مرحلة النضج وتفتّق الطاقات والقابليات إذ تصبح قادرة على تقبّل القوانين التي هي أسس ومبادئ نظامها الاجتماعي والفردي فلا بدّ من إبلاغها وتعليمها، ويقال لها عندئذ إنّ هذا هو الوحي التام الكامل الذي لا بدّ له من هداية الناس وتعليمهم، وذلك أنها قد بلغت تلك المرحلة التي تشعر فيها أنّ كل ما تحتاجه عن طريق الوحي وكل ما ينبغي أن يُقال لها وتطبّقه أُبلغت به، وما عليها إلا المحافظة عليه وتكييف حياتها معه"[1].

لعلم التاريخ والسنن الإلهية في القصص القرآني دور محوري في المنظومة المعرفية الإسلامية؛ حيث تزخر آيات القرآن الكريم بالقَصص التاريخي لأغراض تربوية وتعليمية، التي بلغت حد أن بعض المختصين أحصى[2] 1600 آية في 142 قصة قرآنية[3]، ومع كل قصة تستهل الآيات أحداثها بالتنبيه إلى لزوم الاعتبار (النظر – التبصُّر – التفكُّر) في فلسفة التاريخ والسنن الإلهية المستوحاة من هذا القَصَص، ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُولِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: 111]، ويبيّن الله –سبحانه وتعالى– في ثنايا تلك القصص أو تعقيباً عليها سنن الله في خلقه ونواميسه المتحكمة في هذه الحياة الموجهة لنتبين أسباب الحركة الحضارية نحو السقوط أو الإقلاع وما هي دواعي النمو والاستدامة؛ فالقرآن الكريم يجيء بمعطياته التاريخية من أجل أن يحرك الإنسان صوب الأهداف التي رسمها الإسلام ويبعده عن المزالق والمنعرجات التي أودت بمصائر مَن مضى الأمم والجماعات والشعوب[4]، وفي أعقاب القصص القرآني يأتي الخطاب آمرًا المؤمنين بالتوسُّم في هذه الأخبار،

---

[1] مرتضى مطهري: الإسلام ومتطلبات العصر، ص225.

[2] الفيروزآبادي: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج1، ص.ص. 560 – 561. (بتصرّف).

[3] راجع: مركز المعارف للتأليف والتحقيق: قصص القرآن.

[4] جاسم سلطان: فلسفة التاريخ الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ، ص. 25. نقلًا عن: فؤاد العمري: السنن الإلهية خريطة المستقبل .. المستقبل بين رهان التفوق ورهان البقاء.

والتوسُّم ثمرة اجتماع السمع والعقل، ليجتمع التأمل والتدبر في ما يتعلق بـ"أصحاب المَثُلات" من آيات الله المسموعة والمشهودة[1]؛ وهي ما في النصوص من أخبارهم، وما أبقاه الله في الأرض من آثارهم ليصل المتوسِّم لما يناسبه من درجات اليقين بقَدر طاقته على التبصُّر والاعتبار[2]؛ ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ ¤ وَإِنَّهَا لَبِسَبِيلٍ مُقِيمٍ ¤ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ [...] ¤ وَكَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً آمِنِينَ﴾ [الحِجْر: 75-82]، أي أن آثار العظمة المادية (النحت في الجبال) لهذه الأمة الهالكة تقع في طريق سفركم الثابت (بسبيل مقيم) وأنتم تمرون على هذه الآثار المشهودة، فاعتبروا وتفكروا لأن هذه الآثار المشهودة آيات لقومٍ مؤمنين.

والاعتبار بأحوال الأمم الماضية يكاد يكون عُمدة وصايا أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، وذلك في سياق إعداد وتأهيل خلفائهم أو أصحابهم للتصدي للمسؤوليات السياسية والاجتماعية، على سبيل المثال، يقول أمير المؤمنين علي (عليه السلام) في وصية لابنه الحسن (عليه السلام): "أحْيِ قلبك بالموْعظة .. إلى أن قال: واعرِض عليه أخبار الماضين، وذكّره بما أصاب مَن كان قبلك من الأولين، وسِر في ديارهم وآثارهم، فانظر فيما فعلوا، ومما انتقلوا، وأين حلوا ونزلوا .. أي بُني، إني وإن لم أكن عُمِّرت عُمْر مَن كان قَبلي فقد نظرت في أعمالهم، وفكرت في أخبارهم، وسِرْتُ في آثارهم حتى عُدْتُ كأحدِهم، بل كأن بما انتهى إليّ من أمورهم قد عُمِّرتُ مع أوّلهم إلى آخرهم، فعرفت صَفْوَ ذلك من كَدَرِه، ونَفْعَهُ مِن ضَرَرِه."[3]. وفي مواضع أخرى يؤكد (عليه السلام) على أهمية التأمُّل في سنن التاريخ، يقول: "مَن أَحْكَمَ التَّجارِبَ سَلِمَ مِن

---

[1] الآثار المشهودة: آثار الأمم الغابرة التي تشاهد بالعيان مثل: عادٍ وثمودَ والفراعنة و... وأشار إليها القرآن الكريم إلى الاعتبار بالآثار المشهودة في قوله –تعالى–: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ﴾ [الصافات: 137].

[2] عيسى السعدي: دراسات في دلالات المَثُلات – بحوث علمية في عقوبات الأمم، ص. 99. نقلًا عن: فؤاد العمري: السنن الإلهية خريطة المستقبل .. المستقبل بين رهان التفوق ورهان البقاء.

[3] الشريف الرضي: نهج البلاغة، الرسالة الثلاثون – ص.ص. 392 – 394.

المَعاطِبِ"[1]. ويقول (عليه السلام): "مَن غَنِيَ عَنِ التَّجارِبِ عَمِيَ عنِ العَواقِبِ"[2]. ويقول (عليه السلام): "رأيُ الرّجُلِ على قَدْرِ تَجرِبَتِهِ"[3].

وأثبتت هذه الآلية المعرفية حضورها ونجاحها في مرحلة الإعداد الثوري لدعم أتباع مذهب أهل البيت في دخول هذا المعترك التاريخي بعد قرون من الانزواء، سيّما إذا كانت هذه المعركة مرتكزة على وعيّ الشعوب التي ورثت مجموعة من القيود المادية والإجرائية نتيجة ظروف وعوامل سياسية واجتماعية، والتي مثّلت عَقَبةً كبيرةً أمام الوصول بالمجتمع لبلوغ اللياقة النفسية والذهنية وتحقيق الانسجام الكافي لحمْل أمانة المشروع الحضاري الجديد؛ يقول (حسين مؤنس)[4]: "ينتبه المؤرخ الواعي لحركة التاريخ وديناميكيته، ولا ينتبه لها السياسي؛ لأن السياسي مشغول بمشاكل الساعة التي هو فيها، والأزمات التي تظهر أمامه ومن حوله. أما المؤرخ فهو راصد لحركة المجتمع والتاريخ، وهو المسئول في النهاية عن مسار أمته ومصير شعبه، وقد ظهر عجز الفلسفة عن مداواة أمراض البشرية أو إنقاذ الحضارة، وكذلك وقف علم الاجتماع عند حد محدود في بحثه عن أدواء المجتمع، وأنت تقرأ عالمًا عظيمًا من علماء الاجتماع فتجده عنده وصفًا أو تحليلًا، ولكنك لا تجده عنده حلًّا. وربما كان عمل المؤرخ وتيقظه أجدى على الإنسانية من عمل أيّ متخصص آخر، وهذا يزيد في مسؤولية المؤرخين."[5].

---

[1] الليثيّ الواسطيّ: عيون الحِكَم والمواعظ، ص. 431.

[2] الليثيّ الواسطيّ: عيون الحِكَم والمواعظ، ص. 461.

[3] الليثيّ الواسطيّ: عيون الحِكَم والمواعظ، ص. 269.

[4] حسين مؤنس: أستاذ التاريخ الإسلامي بكلية الآداب، جامعة القاهرة، ثم مدير معهد الدراسات الإسلامية في مدريد من 1957م وحتى 1969م، ثم رئيس قسم التاريخ بجامعة الكويت من 1961م وحتى 1977م. ومن أعماله البارزة (أطلس تاريخ الإسلام – الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها – تراث الإسلام ..) (ويكيبيديا).

[5] حسين مؤنس: التاريخ والمؤرخون – دراسة في علم التاريخ، ص. 156.

على المستوى العملي استمر (السيد الخامنئي) في استخدام الأسلوب ذاته في خطاباته للجمهور حتى بعد تولّيه مهام "المرشد الأعلى للثورة الإسلامية"، وحيث اتّسم جانب كبير من المصادر الإسلامية (القرآن الكريم، والسنة المطهرة، ..) باستخدام قصص الأوّلين لإيصال أفكار سُننية (ناموسية) إلى المخاطَبين بهذه القصص تحت عنوان كبير هو (إن في ذلك لعبرة)، وحيث يتجاوز "الفهم السنني للتاريخ" تناول السيرة كلقطات جامدة محددة في زمان ومكان بعيّنه لنستخلص منها عِبرةٍ مقتضبة، فإننا نُسلّمُ أن الفهم السنني يعمل على تقديم مجموعة من الحقائق المجرّدة من خلال تبيان "السنن التاريخية" في سردٍ يتجاوز الشخص والموقف إلى الحقائق الكبرى المجرّدة وراء الأشخاص والأحداث، يقول (الشيخ نعيم قاسم)[1]: "يستخدم القائد كثيرًا في خطبه شواهد من الآيات القرآنية والروايات التي تدل على الموقف الذي يريد أن يعبّر عنه؛ ليربط دائمًا الموقف السياسي أو التوجيهي أو الوعْظي، بالمصدر التشريعي الأول الذي هو القرآن الكريم، وبالمصدر الثاني الذي هو السنة الشريفة من أقول ومواقف النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة الاطهار (عليهم السلام)، وهو دائمًا يستحضر الشخصيات الإسلامية عبر التاريخ أو المعاصرين الإسلاميين، ليؤكد على أن هذا المنهج هو منهج مترابط عبر التاريخ، يبدأ بمحمد (صلى الله عليه وآله)، ويستمد استمراريته من استمرار الأئمة (عليهم السلام) والعلماء إلى قيام الإمام المهدي (عليه السلام) الذي يعزز هذا الاتجاه. من هنا، فإن نقاش الاستراتيجية السياسية لا ينفصل عن الخلفية الفكرية الأصيلة التي يتمسك بها القائد وهي الإسلام المحمدي الأصيل."[2].

[1] نائب الأمين العام لحزب الله – لبنان.

[2] نعيم قاسم: الفكر السياسي عند الإمام القائد الخامنئي (دام حفظه)، ص. 254.

يقول (صائب عبد الحميد)[1]: "مع تنامي الوعي التاريخي احتلت 'فلسفة التاريخ' المرتبة الأهم بين العلوم التاريخية بل والاجتماعية أيضًا عندما لعبت دور المصدر الموجِّه والمرشِد في صياغة الأصول المعرفية –كما في الشيوعية نموذجًا–، وفي رسم المشاريع الاستراتيجية في السياسة وفي الاقتصاد –كما في أوربا منذ ظهور فلسفة تفوّق الجنس الآري وفي أمريكا الحاضرة كما تدعو إليه اطروحتا 'نهاية التاريخ' و'صدام الحضارات'–. .. القيمة الفعلية لفلسفة التاريخ وأثرها الكبير في توفير القدرة على ترسيم النُظُم الاجتماعية والسياسية المناسبة؛ وعلى توفير فرص الأخذ بزمام المبادرة في التخطيط من أجل نهوض حضاري يغير واقع الأمة نحو الأفضل."[2]. لذا كانت هذه الدراسة محاولة لاستكشاف معالم فلسفة التاريخ عند (السيد الخامنئي) والتي تعتبر الأساس المعرفي الأكثر أهمية لمشروعه الحضاري؛ إذ حسب النظرية السياسية التي أسست عليها الثورة الإسلامية في إيران يضطلع الدين والثقافة الدينية بالدور المحوري في صياغة شكل العلاقة السياسية بين الشعب والسلطة، بدءًا من تم تقديم الإسلام كـ"أساس للعقد الاجتماعي المؤسس للجمهورية الجديدة"، حيث تمت ترجمة ذلك في نظريات مثل "السيادة الشعبية الدينية" و "ولاية الفقيه" و "الحكومة الإسلامية" وغيرها .. وليس انتهاءً عند صياغة نظرية إسلامية لفلسفة التاريخ.

ما استدعى أن نمرّ في هذه الدراسة على مدارس فلسفة التاريخ المختلفة واستعراض النقوض الواردة على اجتهاداتها ثم الإجابة حول مجموعة من الإشكاليات للكشف حول آفاق الجهد التاريخي الفلسفي التنظيري والعملي التطبيقي للسيد (علي الخامنئي)، من ثَم، وعلى أساسِ هذه المقدمة، تَطرحُ مجموعةٌ من التساؤلات نفسها لتبحث عن إجابة، وهي ما يمكن صياغته في "تساؤلات الدراسة".

---

[1] أستاذ في علم التاريخ من العراق وصاحب عدة مؤلفات، انتقل إلى مذهب أهل البيت (عليهم السلام) بعد بحوث تاريخية معمقة.

[2] صائب عبد الحميد: فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي، ص. 9. (بتصرف طفيف)

2.1.1 تساؤلات الدراسة

- كيف يمكن أن تؤثر المعرفة الدينية (التوحيدية) على قراءة التاريخ؟
- كيف تم توظيف علم التاريخ وفلسفة التاريخ بمنهج "السنن الإلهية" كأداة للتوعية السياسية والتثوير؟
- ولماذا كان علم التاريخ مرتكزا أساسيًا في عملية الاتصال بين النخبة الثورية والشعب في تجربة الثورة الإسلامية؟
- لماذا تعتبر "السنن التاريخية/الإلهية" هي وسيلة التبليغ المُثْلى لدى خطباء وفقهاء الإسلام السياسي؟ وكيف يرسمون هيكل العلاقة بين السنن الإلهية في التاريخ والواقع الحالي؟ وما هي الأُطُر النظرية والعملية لتطبيق ذلك؟
- لماذا كانت الشعوب المسلمة –بما لها من عُمْقٍ ثقافيٍ حضاريٍ عاطفيٍ– أرضيةً خصبةً لخطاب التوجيه بالاعتبار من خلال "السنن الإلهية"؟
- كيف تجاوز "الإسلامي السياسي الثوري" نطاق المعرفة التجريبية الضيّق إلى رحابة العقل الكامل وبلّغ مضامين متعالية على الفهم السطحي وقرّبها من إدراك عوام الناس؟
- كيف وظّف (السيد الخامنئي) علم التاريخ في عمل تغيير ثقافي جذري لدى الشعب الإيراني؟ وما هي آلياته وأدواته المعرفية لاستقراء "السنن الإلهية" وتجريدها وتنزيلها على الواقع؟
- كيف تجاوز (السيد الخامنئي) التضارب الظاهري في بعض أحداث التاريخ مثلًا (صلح الإمام الحسن في قبال ثورة الإمام الحسين)؟
- كيف حل (السيد الخامنئي) المشكلة المعرفية الناتجة عن تفاوت سياقيْ الزمان والمكان بين التاريخي والواقعي؟ وكيف أمكنه تحقيق ربط محكم علميًا واستدلاليًا بين سنن التاريخ وبين الحاضر؟ وما هي مرتبة المعرفة التاريخية في منظومة أفكار (السيد الخامنئي)؟ وكيف أمكنه منهجيًا ترقية المرتبة

الوجودية لهذا النوع من المعرفة من مرتبتها "التجريبية" إلى مرتبة "برهانية عقلية" لتوظيفها بشكل عملي كأداة للتحرير والتثوير؟

- هل استخدم الخطاب الثوري الإسلامي سردًا تاريخيًا غير القصص القرآني والتاريخ الإسلامي؟ أم اقتصر خطابه على المشهورات المتداولة داخل منظومته المعرفية التقليدية؟
- هل أثّرت التجربة السياسية والجهادية لـ(السيد الخامنئي) على رؤيته للتاريخ؟ وكيف انعكست خبراته التنفيذية والعسكرية على خطابه ونصّه وفعله السياسي والاجتماعي؟
- هل يمكن تصوّر ديناميات الحوار الداخلي الجدلي بين "النظرية المعرفية الإسلامية" مع "القراءة التاريخية" وتأثير تفاعل كلٍّ من الأداتين المعرفيّتيْن أحدهما مع الآخر؟ وهل يمكن بَلْورة تصوّر ما يمكن أن نسمّيه "قراءة تاريخيّة توحيدية"؟
- في أيّ مجال من مجالات النظرية المعرفية الإسلامية Islamic Epistemology يوجد علم التاريخ وعلم فلسفة التاريخ؟ وما هو مقدار حُجّيتهما (اعتبارهما) في منظومة الفقه الإسلامي؟

وستحاول الدراسة الإجابة على هذه التساؤلات من خلال محاولة تحديد الإطار المفهومي لمدرسة (السيد الخامنئي) التاريخية، بما يستتبع ذلك كم مقاربة علمية منهجية تتلخص في:

- القيام بتشخيص الأبعاد والمكونات الأساسية للموضوع قيد الدراسة (فلسفة التاريخ).
- المرور على النّظريات والآراء العلمية المرتبطة بكّل بُعد من أبعاد الموضوع، وتحليل ودراسة المقاربات والنظريات والآراء الناشئة من أصحاب الرأي في الموضوع واستخراج العوامل المرتبطة بها (سرد للمدارس التاريخية وخصائصها).

- تشخيص النظام الرابط بين الأبعاد والعوامل وإظهاره بقالب بناء مفهومّي واضح (الرؤية الكونية والمدرسة الفلسفية السائدة لكل مدرسة تاريخية وصولًا إلى دراسة تأثير المنظومة القيمية والفلسفية للثورة الإسلامية في قراءة (السيد الخامنئي)).
- تقديم الإطار المرتبط بمعرفة الموضوع واختيار العوامل المؤثرة المرتبطة بصياغة القالب المفهومي، وطرح الملاحظات المرتبطة بالعوامل المؤثرة. (المباني المعرفية والفلسفية والنظرية الاجتماعية ونظرية تفسير القرآن التي تأسست عليها نظرية (السيد الخامنئي) في فلسفة التاريخ).
- طرح نماذج قياسية لاختبار صدق الإطار المفاهيمي. وهو ما سنتناوله في الفصليْن الأخيريْن (إن شاء الله).

وخوفًا من تشعُّب البحث ستحاول الدراسة الاقتصار على تناول البعد التأريخي وفلسفة التاريخ في المنظومة الفكرية لـ(السيد الخامنئي) وتأثيرها على مسار الثورة الإسلامية؛ حيث يصعب الإحاطة في دراسة واحدة بجذور الظواهر الدينية في كافة مجالاتها، حيث أن أواصِرها متّصلة بعناصر متنوعة نفسية واجتماعية، وتمظهراتها يصعُب حصْرُها على مستوى البناء التحتي لحضارة الإنسان[1]، ولذلك، سنقتصر على دراسة فلسفة التاريخ من منظور الفهم السنني للتاريخ عند (السيد الخامنئي) في نطاق "خطاباته العامة"؛ وكما قال الإمام علي (عليه السلام): "الْعِلْمُ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحَاطَ بِهِ فَخُذُوا مِنْ كُلِّ شَيْ أَحْسَنَهُ."[2].

3.1.1 نطاق الدراسة

- اقتباسات القَصص التاريخي في خطابات (السيد الخامنئي) العامة.

---

[1] أحد فرامرز قراملكي: مناهج البحث في الدراسات الدينية، ص. 394.

[2] الآمدي: غُرر الحِكم، ح. 2198.

- تفسير (السيد الخامنئي) لآيات السنن في القرآن الكريم في خطاباته العامة.

و(السيد الخامنئي) وإن لم يجد الوقت الكافي لطرح نظريته الفلسفية ورؤيته الكونية موثّقًا بشكل أكاديمي، إلا أن التطبيقات العملية على مستوى القرار الرسمي والسلوك السياسي والخطاب العام –كما سيتضح في الفصلين الأخيرين– جميعها محمّلة بالإجابات التي تؤهّل الباحث المنصف من الحُكم بشكل منضبط علميًّا على نجاح تجربة الثورة الإسلامية والقيادة الإسلامية. و(السيد الخامنئي) وإن لم يطرح نفسه كمفكّر نظري إلا أن خطاباته السياسية والدينية أفصحت عن رؤية فلسفية ونظرية معرفية متفردة، يمكن القول عنها أنها –حسب (الشيخ شفيق جرادي)[1]– من قبيل الشرح العملي لخلاصة ما بلغته حوزة قُم من نظريات في الفلسفة والسياسة والاجتماع، حيث كانت العلاقة فيها بين (السيد الخامنئي) وأساتذته مثل (الإمام الخميني) هي علاقة "الشارح بالمنظّر"[2]، نظير علاقة (نصير الدين الطوسي) مع أستاذه (ابن سينا) وشبه علاقة (لينين) مع (ماركس) –والتشبيه مع الفارق–، ويمكن القول أن المنظومة الفكرية لـ(السيد الخامنئي) تطورت في محطات ثلاث رئيسية على مدى حياته:

1. “مرحلة الإعداد للثورة” (من عام 1960 حتى عام 1979): التي تميّزت بالحماس الدينية والخطاب الثوري الشعبوي الملتهب، والتي يمكن فيها كذلك ملاحظة النفَس الخميني العلمي والعرفاني في كلام (السيد الخامنئي)، وبرزت عدة "تحديات فكرية" ذات أولوية في هذه المرحلة أهمها: القراءة الدينية السطحية – إسلام السلطة – التديُّن الفردي – القراءة الأخبارية النصوصية – التصوّف الانعزالي – ..

[1] مدير معهد المعارف الحكمية – بيروت.

[2] في محاضرة بتاريخ 2024/09/02م بعنوان: "مقاربة منهجية في فكر الإمام الخامنئي" – قناة معهد المعارف الحكمية على اليوتيوب.

2. "مرحلة المسؤوليات التنفيذية" (من عام 1979 حتى عام 1989): التي تميّز الخطاب فيها بِسِمَة "رجل الدولة" والقائد العسكري المَعنيّ بمواجهة الجماعات المعارضة والتصدي للفتن الداخلية وحروب مع دول. وبرزت تحديات فكرية جديدة أمام الثورة الناشئة، تمثلت في بعض تيارات التطرف الفكري الديني – التيارات العلمانية واليسارية – المشكلات الاقتصادية الناتجة عن الحرب والحصار ..

3. "مرحلة القيادة الإسلامية" (من عام 1989 حتى الآن[1]): وهي مرحلة بناء النموذج الإسلامي الفريد، والتحوّل من حالة الدفاع عن النفس، إلى الهجوم في كل المستويات، وأهمها المستوى المعرفي والثقافي الذي هو محل البحث. أما تحديات هذه المرحلة فتمثّلت في: الحرب الناعمة – الحرب الثقافية – الثورات الملونة – إعلام السماوات المفتوحة والشبكات الاجتماعية – الحروب الطائفية ..

4.1.1 هدف الدراسة

- تحرير منهجية (السيد الخامنئي) في قراءة التاريخ وموقعها في سياق المدرسة الإسلامية.
- تحليل أثر الأبعاد المركبة في شخصية (السيد الخامنئي) باعتباره: فقيه، مفكر إسلامي، مناضل ثوري، .. ثم رجل دولة، وذلك على قراءته للتاريخ وقدرته على توظيفه في المراحل المختلفة.
- تحليل آلية استخدام (السيد الخامنئي) "مبدأ السنن الإلهية" في الاتصال مع المتلقي، وأثر ذلك في تثوير النخبة ورفع الوعي الشعبي، وموقع ذلك في سياق ما يعرف بـ "الأدب المقاوم".

---

[1] صدر الكتاب في عام 2024م.

- تحليل الدوافع والأفكار والحالات المعنوية التي سعى (السيد الخامنئي) في إيصالها لجمهوره، من خلال استخدام القَصَص التاريخي في خُطَبِه السياسية، وتحليل آلية عمل وتأثير عدة نماذج من هذا الخطاب على المتلقي.

5.1.1 فرضيات الدراسة

تنطلق هذه الدراسة من عدة فرضيات، وهي:

- أن الإسلام يرى نفسه دينًا مكملًا للأديان السماوية السابقة ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ[1] مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ...﴾ [المائدة:48] فاليهودية والمسيحية والإسلام شرائعُ متعددة ذات مبدأ واحد، وحلقات متعاقبة في تطور الفكر الديني[2]، ما سيكون له تأثير جذري على طريقة النظر إلى تاريخ الأديان والتديُّن.
- تتسم تاريخية الإسلام بالكونية والعالمية؛ فالإنسان واحد والبشر أخوة وإن اختلفوا شعوبًا وقبائل فقد اختلفوا ليتعارفوا ﴿... وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ...﴾ [الحُجُرات: 13]. وبسبب هذه العالمية والكونية وأولوية التقوى، فإن الانتماء الديني في الإسلام مقدم على الانتماء القومي، كما أن البُعد الديني المعنوي في الإنسان هو عامل التغيير الأهم في التاريخ، وأن الاقتراب من تطبيق العقيدة

---

[1] "بين يديه": يعني السابق عليه؛ يقول –تعالى– على لسان (عيسى بن مريم) (على نبيّنا وآله وعليه السلام): ﴿وَمُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ ...﴾ [آل عمران: 50].

[2] وجيه كوثراني: تاريخ التأريخ، ص.47.

والشريعة الإسلاميتيْن هي العناصر الأهم تأثيرًا في تطور مجتمع ورسم مساره في التاريخ[1]، وأن علاقة الشريعة بالواقع هي التي تنتج معنى التاريخ[2].

- تنظر المدرسة الإسلامية إلى المجتمع على أنه موجود اعتباري ذو شخصيةٍ مستقلةٍ وطبيعةٍ خاصة، وعليه لا يمكن فهم أحداث التاريخ إلا بعد فهم شخصية المجتمع وطبيعته[3] التي تؤثر على دوافع حركته في التاريخ. وقد دوّنت في ذلك رسالات مستقلة[4]. (سيتم الإشارة إليها بشكل مختصر ضمن فصول الكتاب).
- التاريخية الإسلامية غائية، أي أن تاريخ الدنيا له بداية ونهاية، أولى وآخرة، وفي هذا السياق فقط يمكن أن يكون القَصَص في القرآن مجالًا للنظر والاعتبار، وليست مجرد أحداث عشوائية غير قابلة للنمذجة.
- ترى "النظرية الإسلامية" أن مشكلة الإنسان ليست سياسية أو اقتصادية في الأساس، بل إن هذه الجوانب مجرد وسائل أو نتائج، وأن حل مشكلة الإنسان يكمن في تعريف وضبط "معنى الوجود" أي علاقة الإنسان بالإنسان وبالطبيعة وبالتاريخ وبالغيب[5].

---

[1] محمد باقر الصدر: اقتصادنا، المقدمة.

[2] راجع مثلًا: محمد باقر الصدر: منابع القدرة في الدولة الاسلامية. خاصة فصل: اخلاقية التركيب العقائدي وتحرير الانسان من الانشداد الى الدنيا. ص.ص. 180 – 190.

[3] مرتضى مطهري، نهضة المهدي في ضوء فلسفة التاريخ، ص.ص. 22 – 24.

[4] راجع مثلًا: محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، ج.4، ص. 103. & ج. 7، ص. 333. & ج. 8، ص.ص. 71 – 73.، ج. 18، ص. 191.

[5] محمد باقر الصدر: بحوث اسلامية، ص.ص. 164 – 167.

- القرآن والعقل هما المحوران الأساسيان في منهجية انتاج العلم الديني؛ لأن ما دونها فاقد للموازين والمعايير القطعية والحتمية، وبالتالي يعجز الدين والنظريات الدينية الإسلامية عن تقديم الأجوبة بدون العودة إلى مرجعية مبادئ القرآن ومحاولة استنباط نظرياته ومقاصده على أساس عقلائي.
- على الصعيد الأبستمولوجي[1]، المعرفة الكلية للتاريخ ممكنة مع محدودية العقل الانساني ونسبيته من خلال مرجعية الدين الذي يعطي معنى للتاريخ (وهما فكرتان متلازمتان)؛ فالدين وحده هو الذي يمكّن الانسان من طرح مشكلة المعرفة التاريخية ومشكلة معنى التاريخ[2].
- على الصعيد الفلسفي، أن تفسير التاريخ بالاستناد إلى المرجعية المعرفية المتعالية (القرآن والعقل) هو الذي يجعل الإنسان المحدود بالظروف والعوامل التاريخية يتحرر من ثقل الحاضر ويتحرر – معرفياً– من مؤثرات المرحلة التاريخية الراهنة ليصل إلى معرفة تاريخية تتجاوز نسبيته وتسمح له بإعطاء معنى للتاريخ[3].
- يتحدد معنى التاريخ في الرؤية الإسلامية حسب غاية التاريخ، فلا تفسير ولا معنى للتاريخ ما لم يسعَ إلى غاية معينة. ضمن سردية عقلائية[4] تتضمن تسلسل الحوادث التاريخية تسلسلا سببيًّا.

---

[1] فرع من الفلسفة يُعنى بطبيعة المعرفة ومصادرها وحدودها ومعايير صحتها. ويُعرف في العربية بـ "نظرية المعرفة".

[2] راجع مثلًا: محمد باقر الصدر: منابع القدرة في الدولة الاسلامية. خاصة فصل: اخلاقية التركيب العقائدي وتحرير الانسان من الانشداد الى الدنيا. ص.ص. 180 – 190.

[3] راجع مثلًا: محمد باقر الصدر: منابع القدرة في الدولة الاسلامية. خاصة فصل: اخلاقية التركيب العقائدي وتحرير الانسان من الانشداد الى الدنيا. ص.ص. 180 – 190.

[4] "العقلائية" مصطلح يضاهي مصطلح "العقلانية" الذي يظهر بصورة متكررة في الترجمات العربية للمنتجات الفلسفية الغربية، وهما بالفعل مصطلحان يدلان على مفهوم واحد (Rationalism) كما أن المصطلحان مشتقان من جذر لغوي واحد (ع ق ل)، إلا أن "العقلائية" هي المفهوم منتزعًا من السلوك والممارسة لمجموعة من العقلاء بما هم عقلاء من باب إطلاق المحل (العقلاء) وإرادة الحال (العقل)، فيما أن "العقلانية" هي المفهوم في ذاته بنحو التجريد العقلي، والأخير وإن كان هو الأدق علميًّا، إلا أن الباحث سيستخدم الأول (العقلائية) تماشيًا مع ما هو السائد في الأدبيات المنطقية والأصولية والفلسفية الإسلامية، وهذه النكتة كان أشار لها سماحة السيد (حسن نصر الله) في أحد خطاباته العامة ونبّه (أيده الله)

- أن الإسلام يتواجد في البعدين الفردي والاجتماعي ومعنِيٌّ بقيادة المجتمع والوصول إلى الحكومة الإسلامية.

- أن الخطاب السياسي بُنْية متكاملة لا يمكن فهمه إلا بعد معرفة وتفسير الحالة الكلية التي قيل فيها، والسياق الخارجي الذي نشأ فيه[1].

- وجود علاقة ارتباطية بين القيم الأخلاقية والقيم السياسية في النص التاريخي وبين القيمة التاريخية لحادثة أو لنص.

- في القراءة الإسلامية للتاريخ فإن جوهر الصراع الحضاري هو بين التوحيد والشرك[2]، وتلتقي القراءة الإسلامية للتاريخ مع قراءة فلاسفة التاريخ الغربيين في تصوّر أن التاريخ يتجه إلى غاية ما إيجابية، مثلًا: تحرير الانسان. فـ(هيجل) يرى ان حركة التاريخ نتجه نحو "تأليه الانسان". أما (ماركس) فيرى بأن الجدلية[3] التاريخية ستحول الدولة الرأسمالية –عن طريق الصراع الطبقي– إلى مجتمع

على ضرورة التحوّل إلى استخدام مصطلح "عقلائية" بدلاً عن "عقلانية" لأن الأخير موحي بالانتساب إلى منظومة معرفية وفلسفية مادية، وذلك من باب وجوب مخالفة المدارس المنحرفة. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا ...﴾ [البقرة:104].

[1] راجع مثلًا: بوتقرابت سامية، وعبدون كهينة: "السرد السياسي في كليلة ودمنة لابن المقفع".

[2] راجع مثلًا: محمد مهدي الآصفي: نحو فهم حضاري لتاريخنا الإسلامي معركة الطف نموذجًا.

[3] الجدلية: طريقة استقصاء توصل إلى اكتشاف المعاني المجردة (المُثُل)، ويرتفع بها العقل في مراتب الوجود من المحسوس إلى المعقول بلا واسطة من أشياء حسيّة، وإنما الانتقال من معانٍ إلى معانٍ بواسطة معان لينتهي إلى المبادئ الكليّة، وفي مجال الأفكار والنظريات تعني أن يأخذ الفكر بعد أن يتبلور ديناميات وتناقضات الظواهر الخارجة عنها بهدف محاولة تطوير النظرية من خلال الحركة التدريجية التي تشمل المفاهيم الخارجية عن النظرية الأم، وبعد أن تحصل انتقالةٌ في النظرية القديمة تصبح النظرية الجديدة هي الأم التي تعيد دورة التفاعل مع المفاهيم الخارجية ومن ثم التطوير وإعادة الولادة وهكذا.

شيوعي مبني على العدالة والحرية، والأمر نفسه في الرؤية الفلسفية للتاريخ عند اليهودية والمسيحية نلاحظ نفس الهدف "تحرير الانسان"[1]. (وهو ما سنتناوله بالتفصيل في الفصل اللاحق).

- في القراءة الإسلامية أن التدخل الإلهي في حركة التاريخ يتم عن طريق سنن الله في الكون. ويتم هذا التدخل كإمداد غيبي لما تتوفر الشروط الموضوعية للتغيير (النبوة والامامة)[2].
- "إنّ السنن الإلهية هي النظام الإلهي للوجود، ومعرفة خصائص هذا النظام تعني: القدرة على تفسير التاريخ تفسيرًا صحيحًا. والأمة التي لا تعرف هذه السُّنن، أمة غير مأمونة العثار، وغالبًا ما تُوعظ بنفسها... وكل أمة تحاول فهم هذا النظام، وتفسير حركة التاريخ من وجهة نظرها المنبثقة من تراثها الفكري والعقائدي، ومن تصورها للحياة وما بعدها؛ أي من مكوناتها الحضارية وطموحاتها..."[3].
- أن معظم الأمراض الاجتماعية ناشئة بشكل أساسي من الملوك والسلاطين إما للاستبداد بالرأي أو سوء الإدارة. وأن قيمة الرفض السياسي ترتبط برغبة الفاعل في إحداث تغييرات مؤثرة عند المتلقي. وأن نجاح آليات زيادة الفاعلية السياسية للمتلقي ترتبط عكسيًّا بمساحة الممارسات السياسية التي توفرها السلطة.
- أن الثورة الإسلامية –حسب تعريفها لنفسها– حركة أُمَمِيّة ليست خطابًا موجّهًا إلى قومية أو في حدود دولة وطنية. وأن الثورة الإسلامية هي ذروة تجلي مشروع ثقافي وسياسي كوني قائم على مراكمة نضال تاريخي، وليست مجرد حدث عابر ناتج عن فلسفة المحاولة والخطأ.

---

[1] راجع مثلًا: محمد عبد اللاوي: فلسفة التاريخ من خلال كتابات الامام الصدر ونقد نهاية التاريخ.

[2] محمد باقر الصدر: بحث حول الامام المهدي (ع)، ص.ص. 78 – 79.

[3] ينظر: حسن صالح الحميد: سنن الله في الأمم من خلال آيات القرآن الكريم، ص. 48.

6.1.1 هيكل الدراسة

من أجل معالجة تدريجية شاملة للموضوع تم تقسيم الدراسة إلى ثمانية فصول، كانت كالتالي:

الفصل (1): مقدمة البحث التي ترسم الإطار النظري وتحدد الأهداف وتطرح التساؤلات التي تجيب عنها الدراسة والفرضيات التي ينطلق منها البحث.

الفصل (2): يطرح خريطة إجمالية للمدارس التاريخية وموقع المدرسة الإسلامية فيها وسمات قراءة هذه المدارس للماضي وتأثير ذلك على رؤيتها الكونية ومشاريعها الحضارية ومستقبلها، مع مناقشة بعض الشبهات والتساؤلات التي يطرحها أصحاب هذه المدارس على القراءة الإسلامية.

الفصل (3): يطرح بشكل مبسط ومختصر المباني الفلسفية المؤسسة للقراءة الإسلامية للتاريخ، ومباني الفلسفة الإسلامية للتاريخ، ومباني النظرية الاجتماعية الإسلامية، ومفهوم "السنن الإلهية" كأساس للنظرية الاجتماعية الإسلامية.

الفصل (4): يطرح المباني النظرية لمفهوم التاريخ التوحيدي كعنوان لمدرسة (السيد الخامنئي) التاريخية.

الفصل (5): يطرح آلية توظيف الرؤية الكونية والمدرسة التاريخية في مرحلة ما بعد انتصار الثورة كمصدر حضاري، وأساس للثقافة الثورية والتحررية في مشروع النموذج الحضاري الإسلامي.

الفصل (6): يطرح نماذج نظرية من توظيف التاريخ والسنن الإلهية كأدوات للتثوير والتوعية الشعبية، مع بيان موقع الجانب الفني أو ما يعرف بـ"الأدب المقاوم" ضمن أدوات الثورة الإسلامية، والعلاقة الشخصية لـ(السيد الخامنئي) بعالم الفن منذ مراحل طفولته وحتى تسلم مهام القيادة، وتأثير ذلك على علاقة الثورة بالأدب بالتاريخ.

الفصل (7): يطرح تحليل نظري لاستخدام (السيد الخامنئي) الأمثلة التاريخية كأداة لتقريب الأفكار المجردة إلى عوام الناس ومختلف طبقات المتلقين من خلال إسقاط استقراء السنن الكامنة في المثال التاريخي وإسقاطها على الواقع.

الفصل (8): عرض عدة نماذج تطبيقية من خطابات (السيد الخامنئي) لتوظيف الأمثلة التاريخية المتنوعة في خطابه الثوري والسياسي، إضافة إلى عدة نماذج أخرى من خلال مجموعة آيات تناولها (السيد الخامنئي) بالتفسير باستخدام آليات النظر السنني للقرآن الكريم.

7.1.1 تعريفات

الاستكبار: المنظومة الحضارية (الثقافية والسياسية و...) المؤسسة على الحضارة المادية والتي لها عدة تجليات في العالم الخارجي مثل: الحكومات الغربية، المؤسسات الدولية، الثقافة المادية، الاقتصاد النيوليبرالي ... وغيرها.

السُّنن: لغةً وردت في "لسان العرب": "سنها الله للناس: أي بيّنها، وسنّ الله سُنَّة: أي طريقا قويمًا."[1]، وفي "معجم ألفاظ القرآن": "سُنّ الشيء صُبّ في قالب، والسنة: الطريقة والخطة المتّبعة. وسنة الله: ما جرى به نظامه في خلقه."[2].

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، ج13، ص. 225.

[2] مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة للتأليف: معجم ألفاظ القرآن، ص. 602.

السنن الإلهية: أي طريقة الله وحكمته الجارية مع الأسباب المقتضية لمسبباتها، كما قدّرها وأَجراها، وهي عادته –تعالى– بمقتضى حكمته، والتي تَحكُم تصرفات البشر وتقتضي نتائجها بصورة جماعية، من خلال القرآن الكريم بحسب الإمكان[1].

اصطلاحًا فهي ما يطلق عليه "المفارقة التاريخية" وهي القيم المجردة الناتجة عن عملية فلسفة التاريخ، أو ما يسمى "ما وراء التاريخ – Metahistory"[2]، أي استقراء القوى والعوامل والمناهج التي تسيِّر التاريخ، أو بعبارة أخرى هي القواعد الشرطية التي يمكن استقرائها من أنماط متكررة في مسار تاريخي، ومن ثم تجريدها إلى حقيقة فلسفية[3] .. وتنقسم "السُّنن" إلى:

- سنن تاريخية: التي يمكن انتزاعها بالاستقراء من أحداث مسار تاريخي بعينه.
- سنن طبيعية: التي يمكن انتزاعها من خلال التجربة والقياس.
- سنن إلهيــة: التي وصلتنا عن طريق الوحي.

وتنحصر دائرة السنن النوعية للتاريخ في الفعل المتميّز عن غيره بوجود "علّة غائية" تتعدى حدود العامل الفرد إلى المجتمع[4]، فيمكن القول أن معظم الاحداث السياسية والفكرية والحربية أعمال تاريخية لأنها أخذت المجتمع أرضية لها .. ومثل هذه الأعمال تحكمها القواعد السننية، أما أحداث تاريخية أخرى مثل وفاة (أبي

---

[1] انظر: حسن صالح الحميد: سنن الله تعالى في الأمم من خلال آيات القرآن الكريم، ص.ص. 20 – 21.

[2] هو البحث في الأسس الفلسفية للكتابة التاريخية نفسها، أي دراسة المناهج والقيم والرؤى الكونية الكامنة التي توجه المؤرخ في سرده وتفسيره للأحداث، بدلاً من الاكتفاء بالأحداث ذاتها.

[3] أو تحويلها بالمصطلح الفلسفي إلى قضايا انتزاعية في عالم الواقع ونفس الأمر، وللمزيد حول تعريف "الحقيقة" من وجهة نظر الفلسفة الإسلامية، راجع: مرتضى مطهري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج1، ص. 161.

[4] سيأتي توضيح مفاهيم: "العلة الغائية"، "أصالة الفرد أم المجتمع" في الفصول اللاحقة، (الفصل الثالث).

طالب) و (السيدة خديجة بنت خويلد) في عام واحد فمع أنها أحداث مؤثرة في التاريخ إلا أنها راجعة إلى قوانين طبيعية وليس نتيجة لسنن تاريخية[1].

القراءة التاريخية التوحيدية: ونعني بها تلك المنهجية التي لا تكتفي بسرد الأحداث أو تحليلها بعوامل مادية بحتة، بل تقرأ التاريخ باعتباره مسارًا واحدًا متصلًا لحركة البشرية نحو غاية إلهية، تحكمه "السنن الإلهية" الثابتة. وتستند هذه القراءة إلى ثلاثة أركان: أولًا، مرجعية التوحيد كرؤية كونية شاملة تؤثر في كل جوانب الحياة. ثانيًا، وحدة المسار الرسالي للأنبياء والأئمة والمصلحين كحلقات متصلة في مشروع إلهي واحد. ثالثًا، رفض التجزئة والفصل بين الأبعاد الروحية والسياسية والاجتماعية في فهم حركة المجتمعات ونهضتها أو انحطاطها.

الاقتدار: هو إخراج الدين من نطاق النظرية إلى الفعل.

---

[1] صائب عبد الحميد: علم التاريخ ومناهج المؤرخين، ص. 134.

فصل (2): قراءات تاريخية وناتجها الحضاري

يسعى هذا الفصل إلى رسم خريطة شاملة للمدارس الفكرية الكبرى التي تناولت فلسفة التاريخ، بهدف تحديد موقع "القراءة الإسلامية" ضمن هذا المشهد الفكري العالمي. سنقوم بتحليل نقدي للقراءات الدينية (اليهودية والمسيحية) والقراءات المادية بفرعيها (المثالية والمادية التاريخية)، مبرزين الأسس الفلسفية لكل منها، وتأثيرها على المشاريع الحضارية التي أنتجتها. كما سنتناول بالشرح والنقد بعض القراءات التي نُسبت إلى الفكر الإسلامي ولكنها تأثرت بمناهج غير أصيلة، لنمهد الطريق نحو فهم أعمق لخصوصية القراءة الإسلامية الأصيلة التي سيتناولها الكتاب لاحقًا.

ما معنى التاريخ؟ تارة يقال بأن التاريخ الإنساني هو تجلي الإرادة الإلهية في الزمان والمكان، وأخرى يقال إن له معنىً منسجمٌ مع تقدُّم البشرية من مرحلة الطفولة إلى الشباب فالكهولة وهكذا، لكن في الفكر الإسلامي وعلى لسان (الشيخ جوادي آملي) قُدّمت للتاريخ فلسفة معنوية مرتبطة بأصل الخلق وقصة آدم وحواء، وأن التاريخ يدور مدار الحقائق الإلهية والتوحيد والمعاد، وأن مسائل الخلافة وتعليم الله –تعالى– الأسماء لآدم، كل هذه المسائل مرتبطة في تشكيل معنى التاريخ[1]، وعلى نفس المنوال نجد (الشهيد مرتضى مطهري) يرسم للحياة البشرية فلسفة تاريخية ترتبط بنموها وتقدمها الداخلي على المستوى المعنوي[2]، وإن اختلفت القراءات التاريخية تَبعًا للنَّسَقِ المعرفيّ الذي بُنيت عليه، إلا أننا بشكل عام يمكن تقسيم المقاربات المتعلقة بفلسفة التاريخ بلحاظ آلية النظر إلى التاريخ والأحداث الإنسانية وفق مقاربتين نظريتين:

1. المقاربة النقدية/التجريبية لفلسفة التاريخ.

---

[1] عبد الله الجوادي الآملي: الإمام المهدي الموجود الموعود، ص20.

[2] مرتضى مطهري: الوحي والنبوة، ص48.

2. المقاربة التأملية/الفلسفية لفلسفة التاريخ.

حيث سَعَت المقاربة النقدية في فلسفة التاريخ إلى تحليل ونقد مناهج البحث التاريخي ونقد النتائج التي تَوصّل إليها المؤرخون، بالاعتماد على رؤية تحليلية وتركيبية منطقية، بهدف توجيه النقد وتقويم مشهورات البحث التاريخي ونقد المنهج أو الأساليب البحثية[1]، وذلك وفق منهج علمي إمبريقي (تجريبي)، أي أنه من خلال استقراء المجتمعات والحضارات في التاريخ يسعى إلى استخلاص القوانين والمعاني الحاكمة على سيرها التاريخي[2].

ومع تطور الميكانيزمات البحثية التاريخية وتعدد المناهج في تناول الأحداث، مضافًا إلى تعدد التيارات الفلسفية في رؤية الواقع وحركة المجتمعات، بدأ أهل الاختصاص في اكتشاف آثار كيف أرْخَت الإيديولوجيا بظلالها على البحث التاريخي سواء من الناحية النقدية أم من الناحية التأملية؛ حيث نجد أن أحد أوجه توظيف فلسفة التاريخ هو علاج القفزات المعرفية والفجوات في أحداث التاريخ؛ حيث أن التاريخ من حيث كونه أحداثًا للعالم ليس واحدًا متصلًا في يد المؤرخ، بل هناك فجوات فيه يستلزم فهم اتصال التاريخ لملأ هذه الفجوات، ولا يمكن أن تُملأ إلا بإضافة المنهج الفلسفي سواء النقدي أم التأملي إلى التاريخ[3]، إلا أنه ما يمكن استنتاجه في المحصلة أن كل من ينظر إلى الأحداث إنما ينظر إليها بعين أيديولوجية معينة،

---

[1] جميل موسى النجار: دراسات في فلسفة التاريخ، ص5. نقلًا عن: حسين شمس الدين: "القضية المهدوية في فلسفة التاريخ"، ص7.

[2] هاشم يحيى الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، ص4.

[3] مفيد الزيدي: المدخل إلى فلسفة التاريخ، ص25.

ولذا ففلسفة التاريخ تبدأ بيد المؤرخ الذي يسطّر الأحداث، ولا تنتهي عند القارئ، وهذا ما أشارت إليه الكثير من الدراسات حول فلسفة التاريخ[1].

تكمن حساسية وأهمية "فلسفة التاريخ" أنه لا يمكن تقديم مشروع حضاري ثوري وجذري إلا مع تقديم قراءة للتاريخ مؤسسة على فلسفة أصيلة؛ فبلورة مشروع حضاري إنما يتقوّم على قراءة ناضجة وواعية للتاريخ، والتي على أساسها يمكن استلهام الدروس واستخلاص النظريات لبناء المستقبل، يقول (مرتضى مطهري) في كتابه "فلسفة التاريخ": "إنه من المُسَلَّمات أن هناك قوانين كلية إلى حدودٍ ما، نستطيع كشفها، كما نستطيع وضمن حدود يفرضها الكُلّي أن نستخلص الدروس من التاريخ، ونستخلص نظرياتٍ نستطيع وِفقها الحديث عن المستقبل"[2]، ويقول (الشيخ جوادي آملي): "الأجيال البشرية الحاضرة سلسلة مترابطة من البدء إلى الختم، والتغافل عن الماضي وعدم الاهتمام بالمستقبل هما الأساس للذهول عن الحياة الحاضرة؛ إذ كيف لموجود لا دراية له بأحداث ماضيه ولا بما ينتظره من وقائع في المستقبل أن يفكر في نفسه، فيرتكز على اليقين العلمي لتحقيق العزم العملي؛ حتى يستوعب سعادته المستقبلية ويستكشف طريقها ويتمكن من انتهاجها حقًّا؟!"[3]، وكلما زاد العمق الفلسفي لنظرية ما حول التاريخ زاد وضوح الروابط بين الأحداث ووضوح مصير الأمم والحضارات التي تجري فيها وعليها هذه الأحداث؛ فـ"التاريخ يُسجّل أحداث الماضي في تسلسلها وتعاقبها، ولكنه لا يقف عند تسجيل هذه الأحداث، وإنّما يحاول عن طريق إبراز الترابط بين هذه

---

[1] خالد فؤاد طحطح: في فلسفة التاريخ، ص31.

[2] مرتضى مطهري: نهضة المهدي (ع) في ضوء فلسفة التاريخ، ص190.

[3] عبد الله جوادي آملي: الإمام المهدي الموجود الموعود، ص19.

الأحداث، وتوضيح علاقة السببية بينها أن يفسر التطوّر الذي طرأ على حياة الأمم والمجتمعات، والحضارات المختلفة، وأن يبيّن كيف حدث هذا التطور ولماذا حدث."[1].

واعتبار التاريخ مجرد تدوين لأحداث مضت، بنقلها من الذاكرة الشفهية أو المشاهدة العينية إلى صفحات الكتب دفعًا للنسيان، فهذا وإن كان مهمًا إلا أنّ تأثيره المعرفي محدود مقارنة بعملية إعادة قراءة التاريخ المدوّن، ومحاولة استكشاف السنن النواميس الجامعة الكامنة في أحداث التاريخ؛ يقول (السيد الصدر): "إن التاريخ شأنه شأن الظواهر الأخرى، فكما أنها تخضع لسُنن وقوانين فظاهرة التاريخ هي الأخرى لها قواعد وسنن خاصة تسير وفقها، وتتحرك بتبعيتها. وساحة التاريخ كما الساحات الأُخرى تتشكل من ظواهر مختلفة ومتنوعة. فعلم النجوم والكواكب، وعلم النبات، والفيزياء، كلها علوم تتشكل من ظواهر مختلفة. وكما أن هذه الظواهر في هذه الساحات تخضع لسُنن ونواميس كذلك التاريخ يخضع لسنن ونواميس..."[2].

وتقترب أو تبتعد القراءات التاريخية من الدقة في استقراء القوانين الكلية الحاكمة على التاريخ بقدر ما يكون منظارها متّسعًا ليشمل في الرصد والدراسة أكبر قدر ممكن من العوامل والمتغيرات، ثم بقدر ما يتم ترتيب هذه العوامل في ترتيب صحيح، فكثيرًا ما يتم الخلط بين العوامل الفاعلة المؤثرة، والعوامل التابعة المتأثرة والمنفعلة، فالماركسية تنظر إلى "العامل الاقتصادي" أنه هو العامل الفاعل المؤثر في حركة التاريخ فيما ترى أن العامل المعنوي والثقافي عامل تابع، على العكس من النظرية الإسلامية التي ترى أن العامل المعنوي والثقافي هو العامل الأساس في حركة التاريخ (كما سيأتي تفصيله لاحقًا)، هذا في عامل واحد.

---

[1] غنيمي الشيخ: فلسفة التاريخ، ص.ص. 10 – 11. نقلًا عن: شريف الدين بن دوبه، "علي شريعتي .. ورهانات التاريخ الإسلامي"، ص. 69.

[2] محمد باقر الصدر: الإنسان ومسؤولية صنع التاريخ، ص. 18.

وعلى كل الأحوال فتقديم قراءة للتاريخ عمل فلسفي معقد، ويمثّل ذروة انتاج منظومة معرفية معيّنة، وأصعب من ذلك هو تقديم هذه القراءة التاريخية وتوظيفها في مشروع حضاري بشكل صحيح وفعّال؛ يقول (سيد قطب)[1]: "التاريخ ليس هو الحوادث إنما هو تفسير هذه الحوادث، واهتداء إلى الروابط الظاهرة والخفية التي تجمع بين شتاتها، وتجعل منها وحدة متماسكة الحلقات، متفاعلة الجزئيات، ممتدة مع الزمن والبيئة امتداد الكائن الحي في الزمان والمكان."[2]، ويقول (قاسم عبده قاسم)[3]: "التاريخ، مثل الفن والفلسفة والأدب، طريقة للنظر إلى التجربة الإنسانية – سواء كانت النظرة إلى الجماعة وحياتها التي تشكل مجمل التاريخ، أو إلى الأفراد الذين يشكلون جزئيات هذا التاريخ، فالتاريخ، بوصفه علمًا ونظامًا دراسيًا، يتناول الإنسان في حياته الاجتماعية عبر العصور. ويمثل الإنسان والزمان الجناحين المتغيرين في الظاهرة التاريخية، وهو ما يعنى أن مادة التاريخ وموضوعه شديدا التركيب والتعقيد من ناحية، ودائما التغيُّر من ناحية أخرى"[4]، ومن أهم وظائف القراءات الفلسفية للتاريخ أنه لا يمكن فهم المسير النهائي (الصيرورة) التاريخية للحاضر بدون فلسفة التاريخ واستقراء "السنن الإلهية" فيمن/فيما مضى، ومحاولة تبصُّر الأنماط فيما وراء تسلسل كرونولوجي[5] بعينه بشقيه النظري والعملي.

[1] مفكر إسلامي مصري ثوري، يعتبر أحد أهم رموز حركات الإسلام السياسي.

[2] سيد قطب: في التاريخ فكرة ومنهاج، ص. 41.

[3] مؤرخ ومترجم مصري، وأستاذ متفرغ بقسم التاريخ بكلية الآداب – جامعات القاهرة والكويت، وعضو المجلس الأعلى للثقافة. وصاحب عدة نظريات ومؤلفات في حقل الدراسات التاريخية.

[4] قاسم عبده قاسم: إعادة قراءة التاريخ، ص. 14.

[5] الكرونولوجيا: المِيقاتيّة أو تاريخ الوقائع أو علم التقويم أو كرونولوجيا (بالإنجليزية: Chronology) (من اليونانية: خرونوس / زمن، في قبال: لوغوس / علم) وهي تأريخ الحوادث وفقاً لتسلسل وقوعها وتقسيم الزمن إلى فترات وتحديد التواريخ الدقيقة للأحداث. نقلًا عن: مجدي وهبة، وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص. 255.

ويمكن القول أن "فلسفة التاريخ" تنقسم –معرفيًّا– إلى فرعين رئيسيين[1]:

- الفلسفة النظرية: وتعنى بدراسة الظواهر التاريخية والوقائع المدوّنة وتحليلها فلسفيًّا للوصول إلى معرفة أُسُس ومعالم ومسار التاريخ، وغايتها إثبات القوانين المتحكمة بالظواهر والتحولات التاريخية.
- الفلسفة التحليلية: وهي معرفة من الدرجة الثانية الفلسفية، أي تهدف إلى الكشف عن قدرة وجدوى عملية التدوين وقيمتها المعرفية، وتحليل منهجيات البحث التاريخي في بعدها المنطقي والمعرفي، وغاية "الفلسفة التحليلية" هو إثبات "علميّة" علم التاريخ وأسسه ضمن نظام معرفي عقلائي. وهو مبحث ضروري في سياق سؤال "الحُجّيّة" (أو بالمصطلح الأصولي: "الاعتبار") لمخرجات البحث التاريخي، ومدى صحة إمكانية إدماج مخرجات البحث في فلسفة التاريخ كأحد أدوات الاستنباط الفقهي المبرئ للذمة أو كـ"مصدر حضاري" (كما سيأتي).

برزت خلال تاريخ البشرية عدّة مدارس صُنّفت ضمن خانة "فلسفة التاريخ"، منها:

- أولًا: المدارس اللاهوتيّة والتي ابتدأت من القديس (أوغسطين) (ت 430م) الذي ألّف كتابه "مدينة الله" كردٍّ تاريخي على مقولات الوثنيين بأنّ دمار وخراب روما كان بسبب انتشار المسيحيّة[2].
- ثانيًا: المدارس المثاليّة وأبرز منظّريها (هيجل) (ت 1831م) الذي نظّر بشكل علميّ للفارق بين طرق للكتابة التاريخيّة[3]، وهي:

أ. التّاريخ الأصلي: وهو الأحداث المعاصرة للمؤرخ ودوّنها كما شاهدها.

---

[1] حسينعلي نوذري: فلسفه تاريخ، روش شناسي وتاريخنگاري، ص.ص. 24–25. (بالفارسية)

[2] محمد الخالدي: "فلسفة التاريخ"، ص1.

[3] جورج هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ – العقل في التاريخ، ص. 23.

ب. التّاريخ النّظري: وهي الكتابة عن أحداث لم يعايشها المؤرخ، وتكون عادة مضاف إليها جانب فهم وتحليل واستخلاص عبر.

ج. التاريخ الفلسفي: المبنيّة على الوعي الناتج عن العقل والفكر، وأنّ مسار التطوّر التاريخي هو مسار تطوّر العقل الإنساني[1].

- ثالثًا: المدارس الوضعية الماديّة، ومن أبرز منظّريها (كارل ماركس)، و(بليخانوف)[2]، و(لينين) وهي تدعو بشكل عام إلى وضع المفهوم اللاّهوتي للتاريخ جانبًا وتنحى إلى تفسير الظواهر بأسبابها الطبيعيّة، ثم تفاوت فلاسفة هذه المدرسة في تحديد المحرك الرئيسي للتاريخ:

أ. ذهب (ماركس) إلى أن المحرّك الرئيس للتاريخ هو الصراع بين الطبقات.

ب. وذهب أنصار المدرسة الاجتماعية أن المحرّك الرئيسي للتاريخ هو صراع القيم.

- رابعًا: مدارس السنن الحاكمة في حركة التاريخ، وهي إما سنن تاريخية ومن أبرز منظّريها المؤرّخ (جواد بولس)[3] أو سنن إلهية ومن أبرز منظريها (السيد محمد باقر الصدر)[4].

1.1.2 الأيدولوجيا والتاريخ

تحت ضغط السياسة والأيدولوجيا لم يعد يكفي أن تقدم القراءات التاريخية الإجابة على سؤال (ماذا حدث؟) ولكن طالما بقيت الأيدولوجيا (السياسية والدينية) تُحوِّل إجابة (ماذا؟) إلى (لماذا؟) فتطل الأيدولوجيا من بين ثنايا صفحات التاريخ في أشكال من المصطلحات والتسلسل والإبراز والتبجيل والتغييب والتجريد والتعليل

---

[1] شوقي الجمل: علم التاريخ نشأته وتطوره ووصفه بين العلوم الأخرى ومناهج البحث فيه، ص. 24.

[2] جورجي بليخانوف: المفهوم المادي للتاريخ، ص.ص. 9 و46.

[3] انظر: جواد بولس: لبنان والبلدان المجاورة.

[4] محمد باقر الصدر: السنن التاريخية في القرآن، ص. 64.

و ... ولم تكن القراءات الدينية للتاريخ استثناء من هذا النمط. فمن خلال الإطار العقائدي لكل منظومة معرفية دينية حاولت فلسفة التاريخ الدينية التعبير عن نفسها من خلال:

1. صياغة نماذج فلسفية تفسيرية للتاريخ الإنساني، وتأويل الأحداث والوقائع التاريخية في ضوء تلك النماذج، كنظرية التعاقب الدوري، نظرية التحدي والاستجابة، نظرية التقدم التاريخي .. وغيرها (كما سيأتي تفصيله).
2. الكشف عن القوانين التي تحكم سير التاريخ الإنساني، وطبعا هنا، تهتم فلسفة التاريخ بمنجزات الإنسان في التاريخ، وليس كما يفعل المؤرخ حيث يهتم بكل تفاصيل الأحداث الماضية، فعادة فلاسفة التاريخ ينطلقون من تساؤلات مفادها: لماذا مجتمعات إنسانية سجلت مآثر في التاريخ وأخرى خلدت إلى السبات؟ وهل يتج التاريخ في مسار واحد أم يتخذ مسارات متعددة؟ وهل التاريخ يحكمه التقدم أم يحكمه التكرار؟ ... وغيرها."[1]

2.1.2 لماذا نستهلُ الكلام عن النظريات المخالفة؟

وجدتُ أن الحديث عن النظرية الإسلامية لا يكتمل إلا ببيان النظريات المخالفة (مادية ودينية منحرفة)، كما أن اثبات توحيد الله –تعالى– ليس له معنى إلا بنفيٍ ما سواه، حيث "لا إله" مقدَّمةٌ على "إلا الله"؛ حيث لا يمكن لمنظومة فكرية أن تخترق التاريخ وتنتزع منه الدلالات على قاعدة أو معتقد بدون أن تثبت نفسها لنفسها أولا؛ لتكوّن وعيًا بذاتها يمكّنُها من رؤية وتعريف ما هو نقيضها، ومن ثم التطبيق الصحيح

[1] عبد الحليم مهورباشة: فلسفة التاريخ: مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص. 41.

لقراءة التاريخ ومعرفة أوجه التشابه والتباين والتداخل بين تجارب الماضي والحاضر ... فقدمتُ هذا الفصل لبيان أهم نظريات فلسفة التاريخ سيما التي شكّلت وجه العالم وأنتجت الحضارات النافذة في القرون الأخيرة.

وسنبحث في هذا الفصل الأسس الفلسفية لأهم القراءات التاريخية التي شكلت الواقع الإنساني الحالي ونحاول تفكيكها من الناحيتين النظرية والتحليلية، وصولًا إلى هدف توضيح سياق وموقع المشروع الفكري والقراءة التاريخية لـ(السيد الخامنئي) والفوارق بينه وبين المدارس الأخرى على مستوى الأُسس والنتائج المتوقعة.

2.2 القراءات الدينية للتاريخ

1.2.2 القراءة اليهودية

وَضَع كُتّاب أسفار "العهد القديم" القصص التاريخية فيه ضمن إطار يوجّه تفسير هذه القصص بما يخدم الأهداف الدينية اليهودية، فتمحورت القراءة اليهودية للتاريخ على "المركزية اليهودية – Juedo-Centrisme" وفكرة "شعب الله المختار" والوعد المقدس، فمثلت الكتابات التاريخية العبرانية طليعة امتزاج الفكر التاريخي مع الفكر الديني، فسيطر على التاريخ العبراني أخبار تدعم سردية تدخل الرب في توجيه حركة التاريخ لمصلحة "شعبه المختار"، وطمأنة اليهود إلى الوعد بالأرض المقدسة [سفر التكوين 35:13] وتشييد مملكة الرب في أرض الميعاد بيد (المخلّص) الذى سيأتي في آخر الزمان كنهاية حتمية للتاريخ! فيذهب باحثون إلى أن "’العناية الإلهية’ اتخذت معنى مخالفاً لدى بني إسرائيل ... واحتل التاريخ منذ بدء الخليقة وحتى أنبياء بني إسرائيل جزءاً هاماً في العهد القديم، ومن ثم لم ينفصل التاريخ عندهم عن الدين"[1].

---

[1] انظر: أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص. 167. وانظر: ويدجبري: المذاهب الكبرى في التاريخ، ص.ص. 98 – 99.

وبالرغم من صواب عناوين المقدمات المنهجية اليهودية في التعامل مع التاريخ (مثل: وجود خالق حكيم – محورية الصراع بين الحق والباطل – وجود عاقبة أخروية و ..)[1]، إلا أن الخلل في المجال التاريخي العملي وقع عندما وظّف مؤرخو اليهود التاريخ وفلسفته بنفس المنهجية التي وظفوا بها الدين لخدمة مصالحهم الذاتية، فتحول التأريخ من أداة تنوير وتثوير واتصال حضاري وسمو معنوي إلى أداة لتكريس غيتو[2] ذو هوية منغلقة ذات طابع استعلائي، فأنتجت هذه القراءة المشوّهة للمجتمع رؤية عنصرية للذات وفوقية على الآخر (الأغيار – "الغوييم") .. من يتأمل –مثلًا– المادة التاريخية الواردة في أسفار التوراة الخمسة، وفي أسفار العهد القديم بشكل عام، يدرك أن النظرة اليهودية إلى التاريخ ترى فيه تاريخ بنى إسرائيل أولًا، ثم بعدها يأتي تاريخ (الأغيار) أو "الأمميين" وبقية البشرية، كذلك، من يطالع (سِفر الملوك) يجد كاتبه يجتهد في إقناع اليهود بقيمة الإخلاص الديني عن طريق وضع أمثلة "تاريخية" تذكّرهم بالمصائب التي حلت بهم عندما تخلّوا عن دينهم، وضرورة وأهمية التمسُّك بالتعاليم والمنظومة الدينية المعرفية

---

[1] إن مجرد اعتقاد اليهود بهذه المنطلقات في حركة التاريخ لا يعني صوابية تلك المنطلقات لمجرد التشابه بينها وبين المنطلقات الإيمانية في العناوين العامة مثل عنوان الخالق الحكيم والصراع من أجل الحق والاعتقاد بالآخرة، فهذه عناوين عامة تشترك بها جميع الملل المؤمنة، ولكن لو تفحصنا اعتقاد كل مِلّة سنجد عدم صوابية المنطلقات التي نظنها منطلقات صحيحة لمجرد التشابه في العنوان العام بينها لكن الخلاف يكمن في التفاصيل، فاليهود مثلًا وإن كانوا ينظرون إلى التاريخ وفيه الله، الصانع، المدبر .. الخ، إلا أنهم في الحقيقة لا ينظرون إلى نفس الإله الذي ننظر له نحن في قراءتنا للتاريخ، فنحن ننظر إلى التاريخ من منظار "رب العالمين" وهم يرون الإله هو "رب بني اسرائيل"، فإذا نظرنا هنا سنجد التشابه العنواني بين ربنا وربهم في التعامل مع التاريخ، ولكن في الواقع هم يتعاملون مع "رب عنصري" يهتم لقضايا شعبهم هم فقط، بينما ننظر نحن في التاريخ لنلتمس يد "رب العالمين جميعًا" وكذلك في مقدمة الصراع بين الحق والباطل، فهذه ايضًا مقدمة عامة عند تفكيكها سنجد أن الحق الذي تعنيه اسفارهم هو محض الباطل. (الشيخ عباس شمس الدين – وفقه الله).

[2] الغيتو: المَعزِل أو الغَيْت، ويشير إلى منطقة يعيش فيها، طوعاً أو كرهاً، مجموعة من السكان يعتبرهم أغلبية الناس خلفية لعرقية معينة أو لثقافة معينة أو لدين. أصل الكلمة يعود للأشارة إلى حي اليهود في المدينة، مثل الغَيت في مركز مدينة روما. ويُشار إلى الغَيت في الدول العربية ب "حارة اليهود". (كما عرَّبه الدكتور ممدوح خسارة في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق – المجلد (78) الجزء (3). وفسّره: منير البعلبكي؛ رمزي البعلبكي: المورد الحديث: قاموس إنكليزي عربي (بالعربية والإنجليزية)، ص. 492.)

اليهودية[1]! ليكون مآلُ الوجود –حسب الرؤية اليهودية– ينتهي إلى ما عبّر عنه الأديب الروسي (دوستويفسكي – Dostoevsky)[2] بقوله أن الروح اليهودية –التي يسميها "الشايلوكية"– إذا سيطرت على نهاية العالم فإنها ستصبغه بمظاهر: انهيار الأخوّة، وتَحطُّم حب الإنسان للحقيقة، وانتفاء الشعور القومي والعِزة القومية، واستغلال أدنى شرائح المجتمع حتى التدمير، ... حيث أن هذه كلها مكنونات الروح اليهودية الملازمة للمادية العمياء والتعطش الحِسّي الجنوني!

لم تبقَ القراءة التاريخية اليهودية حبيسة المجتمع اليهودي، ولكنها عملت من خلال الجهد الاستشراقي اليهودي الناتج عن "الحركة العلمية اليهودية، بهدف دراسة كلّ شؤون الشرق الإسلامي، السياسية، والاقتصادية، والتاريخية، والجغرافية، والأنثروبولوجية، وغيرها، من خلال اتّباع منهج ديني، والهيمنة على البلدان الإسلامية؛ من أجل تحقيق أهدافها الدينية والسياسية، وتحقيق الهيمنة العلمية على العالم الإسلامي."[3]، كما أنها في القرون الثلاثة الأخيرة ومن خلال النفوذ بشكل منهجي مدروس إلى المؤسسات الأكاديمية سَعَت إلى تنفيذ أجندة سياسية تستهدف ذاكرة المجتمعات العربية والإسلامية، يقول (قاسم عبده قاسم): "... وليس من قبيل المصادفة أن كراسي التاريخ في الجامعات ومراكز البحوث والدراسات الغربية، والأمريكية منها بصفة خاصة، ظلت تحت السيطرة شبه الكاملة للباحثين والمؤرخين اليهود حتى منتصف القرن العشرين على أقل تقدير. وكان الحصاد المرُّ لهذه السيطرة الصهيونية أن رسخت في أذهان أبناء الغرب صورة سلبية تمامًا للعرب، ساعد عليها تراث قائم منذ عصر الحروب الصليبية، يحمل صورة سلبية

---

[1] ينظر: هاشم يحيى الملاح، وآخرون: دراسات في فلسفة التاريخ، ص. 91.

[2] روائي وكاتب قصص قصيرة وصحفي وفيلسوف روسي. تحوي رواياته فهمًا عميقًا للنفس البشرية وتقدم تحليلًا ثاقبًا للحالة السياسية والاجتماعية والروحية لروسيا في القرن التاسع عشر، وتتعامل مع مجموعة متنوعة من المواضيع الفلسفية والدينية.

[3] فاطمة جان أحمدي: "الاستشراق اليهودي .. هيمنة على الدراسات الإسلامية في الغرب.".

للعرب والمسلمين بوجه عام. ولم يكن الأمر مجرد ’دعاية’ سيئة يمكن ’علاجها’ .. وإنما كان ’قراءة للتاريخ’ لخدمة الأهداف الصهيونية الآنية والمستقبلية. ولأن هذه ’القراءة’ تمت بشكل منهجي مدروس تنفيذًا لوصية (هرتزل) بإحداث ’أكبر قدر من الضجة حول القضية اليهودية’، من خلال الفن والتاريخ، فإنها تركت آثارها السلبية حتى في أوساط المؤرخين العرب، المتأثرين بالمدارس الأوروبية."[1].

2.2.2 القراءة المسيحية[2]

يمكن القول أن "القراءة المسيحية" للتاريخ كانت أيضًا قراءة غائية[3]، ولكن من أجل هدف مختلف وفي سياق مختلف باختلاف القيم المعرفية التي تسيطر على المنظومة المسيحية، أولها أن الإنسان موجود يحمل في حياته الدنيا ذنب الخطيئة الأولى، وأن الحياة هي مرحلة وسطى بين المجيئين الأول والثاني للمسيح لتدمير مملكة الشر وإقامة مملكة الرب في ألف عام، وأنّ غاية الإنسان أن يسعى في هذه الحياة لتحقيق الخلاص. وأن المسيح جاء وتجسّد بشرًا بإرادته ورضى لنفسه بالصلب فداء للبشر، وأن على المؤمنين به أن يتبعوا نهجه في التضحية بالجسد والمادة وصولًا إلى الخلاص والسعادة الروحية[4].

ومن ثم يمكن القول إن "القراءة المسيحية" للتاريخ ترى أن تاريخ البشرية قبل المسيح كان تمهيدًا لقدومه، وأن تاريخ البشرية بعد قدومه هو مجرد سعيٍ للخلاص وانتظار لقدومه الثاني، وهكذا، مع مسحة عَقَائدية جَبْرية، فيظهر في كتابات مؤرخي المسيحية مثل كتابات (أيوزيبيوس – Eusebius of Caesarea)

---

[1] قاسم عبده قاسم: إعادة قراءة التاريخ، ص. 38.

[2] يجب التنبيه إلى ضرورة عدم الخلط بين المسيحية الحقة كديانة لها نص ونبي مقدس، وبين المسيحية كمؤسسة سياسية وثقافية حكمت أوروبا في القرون الوسطى حيث هيمنت الكنيسة على النظرة المعرفية في أوروبا من خلال احتكار تنظيم وتفسير التراث المسيحي. (رتشارد تارناس: آلام العقل الغربي، ص. 130.)

[3] غائية: عكس عبثية، تؤمن بالمبدأ والمعاد ووجود إله مدبّر لهذا الكون.

[4] ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص. 4.

أسقف قيصرية و(أوغسطين – Augustine of Hippo) معلم المسيحية الكاثوليكية، ثم مؤرخي العصور الوسطى في أوربا رؤية أن التاريخ هو كتاب كتبه الرب وليس للإنسان فيه أى دور إيجابي، وليس عليه سوى انتظار مشيئته، كما سيطرت على القراءة المسيحية صورة قاتمة للتاريخ الإنساني الذي يبدأ بالخطيئة الكبرى والطرد من الجنة، ويستمر في الحياة الدنيا في شكل مأساة مستمرة لا تنتهي إلا بالخلاص على نمط التضحية والفداء.

ومثل معظم القراءات الدينية للتاريخ اكتسبت "القراءة المسيحية للتاريخ" مرتبة الاعتقاد؛ ويظهر ذلك في عدة مواضع منها إنكار القول بالمصادفة حيث إنها لا تعني إلا الفوضى والعبث، وأن وقائع التاريخ تخضع للمشيئة الإلهية وأنه ليس للإنسان فيها أي حضور أو تأثير[1]، مع ما لهذه العقائد الجبرية من آثار خطيرة على المستوى السياسي والاجتماعي، يقول (ولفرد كانتول سميث – Wilfred Cantwell Smith)[2] عن القراءة المسيحية أنها: "أرجأت تحقيق ملكوت الرب إلى الآخرة، على اعتبار أنه مستحيل التحقيق في الحياة الدنيا، لأن الإنسان خاطئ بطبعه، قاصر بطبعه، مُعْوَجٌّ بطبعه، فلا يمكن أن يستقيم. أما الإسلام فقد اعتبر تحقيق ملكوت الله هو مهمة الإنسان في الحياة الدنيا لا في الآخرة، ولذلك يسعى المسلمون دائما إلى محاولة تطبيقه، وإلى تقويم عجلة التاريخ كلما انحرفت عن الطريق ولو ضحوا بأنفسهم في سبيل ذلك، ومن ثم فإن التضحية في الإسلام له حصيلة إيجابية في واقع الأرض هي محاولة تقويم هذا الواقع وإصلاح ما اعْوَجَّ منه، بينما التضحية في النصرانية ذات مفهوم سلبي، مؤدَّاهُ أن يقف النصراني أمام عجلة التاريخ

[1] ينظر: أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص.ص. 166 - 167.

[2] عالم عقيدة كندي، أستاذ في جامعة هارفارد، عضو الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم.

المنحرفة لا ليُقوِّمَها ولكن لتدوسه وهو واقف مكانه، فهو يفضل أن تدوسه العجلة وتقتله على أن يسمح لها أن تتجاوزه وهي منحرفة، ولكنه لا يبذل جهدا لتصحيح مسارها وَرَدِّها إلى الصراط المستقيم."[1].

وبسبب سيطرة الفكرة الكاثوليكية[2] للتاريخ على مؤرخي أوربا العصور الوسطى فقد دوّنوا الحوادث الجارية في زمانهم وكانوا شهود عيان لها مع محاولة قوْلبة تلك الأحداث داخل "القراءة الكاثوليكية" للأحداث، وكانت النتيجة أنهم لم يدوّنوا الحوادث التاريخية كما جرت بالفعل، وإنما كما ينبغي لها أن تحدث لكى توافق القراءة الدينية لها. وفى سبيل ذلك، ضحّوا بالأحداث التاريخية الوضعية في سبيل رسم النموذج الكاثوليكي للتاريخ؛ ففكرة التاريخ الكاثوليكية تقوم على أساس أن الناس في التاريخ يخضعون لسلطة أعلى منهم، وحركتهم في التاريخ ليست سوى تنفيذ للإرادة الإلهية التي وضعت بداية التاريخ ونهايته، فكانت "القراءة الكاثوليكية" لتاريخ الإنسانية حبلى بالعناصر الغيبية التي أوكلوا إليها الدور الحقيقي في توجيه أحداث التاريخ، ومثل كل القراءات "الجبرية" للتاريخ سرعان ما انحرفت هذه القراءة إلى الدعاية للملوك الذين ناصروا الكنيسة.

وإذا انتقلنا من مساق التدوين إلى مساق التحليل، فيمكن القول أنه لم تتسم القراءة المسيحية بالتناول التحليلي للتاريخ إلا مع الراهب (جاك بواسيه – Jacques Bossuet)[3] الذي وإن حاول انتزاع قوانين كليّة من

---

[1] ولفرد كانتول سميث: الإسلام في التاريخ الحديث، ص. 9. نقلا عن: محمد قطب: كيف نكتب التاريخ الإسلامي، ص. 102.

[2] الكثلكة كثقافة هي الخضوع لسلطة لاهوتية تراثية تقليدية وهذا التيار غالبًا ما يكون تاريخيًّا متحالفًا مع السلطة السياسية وميتفقًا معها على قمع الثورات العلمية والسياسية ومعارضة تيارات التقدم والتحديث. والمصطلح ليس محصورًا على الديانة المسيحية. فالكثلكة قد تطال الإسلام أيضًا، وظهرت الكثلكة في عدة مذاهب أو قراءات دينية وفي عدة أديان.

[3] جاك بوسويه: درس القانون في مستز تفرغ للاهوت، ذاعت شهرته في باريس كواعظ ديني يؤكد سلطة الكنيسة ثم قَوِيت سُلطته في البلاط الملكي في فرنسا إذ أصبح معلماً لابن (لويس الرابع عشر) ولكنه أُبعد بعد أن اشتد الصراع بين الملك والكنيسة، هاجم البروتستانتية بعد ان رأى في تحررها المذهبي من الكنيسة مظهراً للإلحاد؛ فثالوث الحكم عنده: المسيح–

المدوّنات التاريخية إلا أن الاتجاه "الجبري" الشائع وقتها ظلّ مسيطرًا على رؤيته الكونية فرأى أن التاريخ –بتعبيره– ليس سوى "دراما إلهية مقدسة"، وأن كل حادثة فيه هي "درس من السماء تعلمه للإنسان".

وبشكل عام اتَّسَم التحليل الفلسفي المسيحي لأحداث التاريخ بطغيان الخلفية العقائدية لهذه المدرسة التي لا تتجاوز تقسيم الحوادث إلا في حدود ميزان الحق والباطل (الذاتي المسيحي)، ومَسِير التاريخ من منظارهم إما في اتجاه صحيح أو اتجاه فاسد، بدون أي تعميق فلسفي لاستقراء "السنن الإلهية"[1].

3.2 القراءة المادية للتاريخ

لأن أي قراءة للتاريخ مقترنة بشكل وثيق مع المنظومة الفلسفة والرؤية الكونية التي تنتجها، فقد ابتدأت القراءات الغربية للتاريخ في التبلور مع بداية عصر النهضة وانحسار السلطان المعرفي للكنيسة على القارة الأوروبية ومحاولة التمرد على "النظرة الغيبية" للتاريخ، "انعكس التطور المنهجي العلمي الغربي على العلوم الإنسانية في (عصر النهضة)، حيث صارت دراسة التاريخ تقوم على جمع أكبر عدد من الوقائع التاريخية بهدف الوصول إلى أحكام كلية أسوة باختبارات العلوم التجريبية، ثم تزويد الإنسان بقوانين تمكنه من فهم الحاضر والمستقبل. وظهر معها الاستقلال عن الدين واستبعاد النظرة الأخروية التي تجعل غاية التاريخ ترتبط بالعالم الآخر، وتربط مسار التاريخ بأفعال الإنسان دون تدخل أي قوة غيبية."[2]، وبشكل عام فهناك مدرستان رئيسيتان لتفسير التاريخ، وإن كان هذا التقسيم ليس حديًّا، فهناك تداخل معرفي بين المدرستين:

الملك – الكنيسة! أهم كتبه (مقال في التاريخ العالمي)، (رسالة في معرفة الله ومعرفة ذاته)، ("السياسة" كما استخلصها من الكتاب المقدس)، (تاريخ فرق الكنائس البروتستانتية) (ينظر: أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص. 171).

[1] هشام الهواري: فلسفة التاريخ عند ابن مسكويه، ص.ص. 36 – 37.

[2] جوزيف هورس: قيمة التاريخ، ص. 65.

1.3.2 المدرسة المثالية[1]

يمثِّل المدرسة المثالية الفيلسوف الألماني (جورج هيجل – Georg Hegel)[2] وهو صاحب فلسفة تستند إلى أن الفكرة هي قوام التاريخ وأساس الموجودات[3]، وحسب تعبيره فإن دراسة التاريخ فلسفيًا تعني: "دراسة التاريخ من خلال الفكر؛ لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان، وجوهر الإنسان هو الفكر. من هنا نبتت نظرية (هيجل)، وهي أن تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارًا عقليًا، وأن العقل يسيطر على العالم، وأن مسار التاريخ الإنساني إنما هو مسار تطور الأفكار."[4].

ويعتمد (هيجل) في تنظيره لحركة التاريخ على صراع الأضداد أو ما يسمى بالجدلية[5]، فالتاريخ يكتبه صراع الأضداد (مثلا النزعتين: المحافظة والثورية – الراديكالية والإصلاحية – ..)، ولا يمكن أن تتوضح الأحداث

---

[1] للمزيد راجع: ويل ديورانت: قصة الفلسفة، ص.ص. 375 – 383 & علي حسين الجابري: فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر، ص.ص. 241 – 242 & عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ص.ص. 23 – 39 & محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص.ص. 332 – 344، مجموعة مؤلفين: سلسلة تراث الإنسانية، ج4، ص.ص. 725 – 727 & أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص.ص. 205 – 207.

[2] أحد أهم الفلاسفة الألمان، حيث يعتبر أهم مؤسسي المثالية الألمانية في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. طور المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله أن سير التاريخ والأفكار يتم بوجود الأطروحة ثم نقيضها ثم التوليف بينهما. كان (هيجل) آخر بناة "المشاريع الفلسفية الكبرى" في العصر الحديث. كان لفلسفته أثر عميق على معظم الفلسفات المعاصرة.
(ويكيبيديا).

[3] طاهر صيام: "تفسير التاريخ وإشكالات بين المنهج الإسلامي والمناهج البشرية".

[4] مصطفى النشار: فلسفة التاريخ، ص.ص. 33 – 34.

[5] الجدلية: طريقة استقصاء توصل إلى اكتشاف المعاني المجردة (المُثُل)، ويرتفع بها العقل في مراتب الوجود من المحسوس إلى المعقول بلا واسطة من أشياء حسيّة، وإنما الانتقال من معانٍ إلى معانٍ بواسطة معان لينتهي إلى المبادئ الكليّة، وفي مجال الأفكار والنظريات تعني أن يأخذ الفكر بعد أن يتبلور ديناميات وتناقضات الظواهر الخارجة عنها بهدف محاولة تطوير النظرية من خلال الحركة التدريجية التي تشمل المفاهيم الخارجية عن النظرية الأم، وبعد أن تحصل انتقالةٌ في النظرية القديمة تصبح النظرية الجديدة هي الأم التي تعيد دورة التفاعل مع المفاهيم الخارجية ومن ثم التطوير وإعادة الولادة وهكذا.

والحقائق دون قراءة أطراف الصراع، وأن الجدل (الديالكتيك) هو التفسير الأدق لحركة التاريخ؛ إذ أنه لا تولد فكرة إلا ومعها (ضمنها) أضدادها ونقائضها، ويستمر الصراع دائماً بين الفكرة وتأويلها وقراءاتها[1]، وعليه فالفكر الإنساني والحضارة البشرية –طبقًا لـ(هيجل)– في حالة صعود دائم، يعتبر (هيجل) أن أهم منتوجات الديالكتيك هو فكرة "الدولة" (النظام المؤسساتي / البيروقراطية) بناءًا على كونها تعبير عن "عقل مطلق" بالنسبة للطبيعة (الغريزة/الانفعال)، فلا يوجد سلطة أعلى من سلطتها، ومن ثم فهذا الشكل من السلطة والتنظيم الاجتماعي هو الموجّه الرئيسي لحركة التاريخ.

ويرى (هيجل) ضرورة وجود حكمة ما وتخطيط ما يقود الحركة التكاملية للتاريخ حتى تبلغ غايتها التي هي (تحقيق الذات / العقل المطلق)، ويذهب إلى أن هذه الحكمة صادرة عن "روح العالم"[2] التي هي وجودٌ ذي مشيئة سامية عليا[3]، وأن النظريات الفلسفية المطروحة في كل زمن ما هي إلا تعبير عن إدراك "روح العالم" لذاتها والذي ينعكس على الواقع في شكل مسارٍ للتاريخ أكثر تطوّرًا وأقرب للغائية.

---

[1] ثم تلتقي هذه المبادئ المتناقضة في نقطة عليا هي (الموحّد) أو (العقل المطلق)، وهذا الموحد يندفع مرة ثانية إلى الحد الأقصى، وينشب صراع جديد فيتولد حينئذ مرة أخرى موحد يحوي ما هو فعّال من كل من الفرضية ونقيضها، وبهذا الأسلوب الثلاثي تتقدم الفكرة حتى تصل آخر الأمر إلى (المطلق) الذي نستطيع أن نبقى نتأمله إلى الأبد دون أن نتبين فيه أي تناقض. (عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ص. 23. نقلًا عن: إسراء البياتي: "نظريات العامل الواحد في تفسير التاريخ ونقدها".)

[2] روح العالم (باللاتينية: Anima mundi) حسب عدة مدارس فكرية هي الصلة الجوهرية بين كافة الكائنات الحية على كوكب الأرض، والتي تكون مرتبطة بالعالم بالأسلوب نفسه الذي ترتبط فيه الروح بالجسم البشري. يعود أصل فكرة روح العالم إلى (أفلاطون)، وكانت مكوّناً أساسياً في مدارس الأفلاطونية المحدثة، ويؤمن الرواقيون أن "روح العالم" هي القوة الحيّة الوحيدة في الكون. وظهرت مفاهيم مشابهة لروح العالم في مدارس الفلسفة الشرقية مثل براهمان–أتمان في الهندوسية، وطبيعة بوذا في ماهايانا، وفي مدارس المئة مثل مدرسة ين–يانغ Yin Yang والطاوية والكونفشيوسية الجديدة مثل تشي، ويمكن العثور على تشابهات في المفهوم مع أفكار فلاسفة الهرمسية مثل (باراسيلسوس) و(باروخ سبينوزا) و(غوتفريد لايبنتس) و(فريدريش شيلينغ) وفي مفهوم الروح عند (هيغل).

[3] عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ص. 25.

2.3.2 تهافت الجدلية الهيجلية

وقد فكك فلاسفة كل خطوات الطرح الفلسفي لـ(هيجل) وأثبتوا أنها مجرد مشاهدات روحية غير منطقية ليس لها أي بُعد معقول وذلك من خلال عدة نقوض:

1. أن تفسير (هيجل) لطبيعة الأفكار يستلزم منه الدور المنطقي الباطل؛ حيث يفسر (هيجل) الوضع الاجتماعي اعتمادًا على حالة الأفكار، ويبرر تشكل الأفكار بسبب طبيعة الوضع الاجتماعي، وهي حلقة مفرغة باطلة؛ ذلك أن منظومة الأفكار (السائدة في المجتمع) إضافة إلى خصائص الوجود المادي للمجتمع (الاجتماعية والسياسية والاقتصادية) كلاهما له نفس الرتبة الوجودية حسب الفلسفة الهيجلية، وكلاهما موجودان في عالم المادة بلا أن يكون لأحدهما الأصالة في التأثير (أي أن يكون هو نقطة الابتداء)، فلم تحدد الجدلية الهيجلية أي الطرفين هو نقطة الابتداء والفعل في تشكيل الواقع والأفكار هل هي (الأفكار أم الوضع الاجتماعي) وبالتبعية لم تحدد أيهما هو المتغير التابع أو العامل المنفعل الثانوي[1].
2. إلغاء دور العقل ومسؤولية الإنسان في حركة التاريخ؛ حيث "يقول (هيجل): إن الأفراد ليس لهم من الخطوط العريضة من التطور التاريخي إلا معلومات بسيطة جداً فيما يقومون به فعلاً، إذ أنهم كلهم مجرد أدوات وليسوا سادة هذه الصيرورة التاريخية، فهذه الصيرورة صيرورة لاشعورية بالنسبة للأفراد، فنتساءل لو كانت كل الأفعال والحوادث ليست نتيجة إرادة الأفراد الواعية فكيف تم القيام بها؟ إن (هيجل) لا يعطي جواباً معيناً عن هذا، بل إنه ليبدو كأنه ليس الأمر المهم هو كيف تم القيام بها، وإنما إلى أي حد تبدو هذه الصيرورة اللاشعورية، حين نلتفت إلى الوراء لننظر إليها، منطقية ممكنة التصور؟ وهو يتحدث عن كل هذا التطور كما

---

[1] مرتضى مطهري: المجتمع والتاريخ، ص. 295.

لو لم يكن من عمل القوى العقلية لأي شخص، وهو مع ذلك من عمل (العقل بصورة عامة)، كأن الأفكار يمكن أن تؤدي عملها دون أن تكون هذه الأفكار في عقل أي شخص، هذه الطريقة من الكلام ليست سوى إضفاء الارتباك والإبهام على الكلمات."[1].

3. تهافت فكرة "الجدلية" حيث "لو سلمنا واعتقدنا أن كل فكرة أو فرضية تولّد معها نقيضها، فلابد أن يكون هذا النقيض من الفرضية من كل جوانبها، وهذا يعني عدم وجود عامل مشترك أو توافق بين النظامين، فكيف نسلّم إذن باتفاق النقيضين بعد دورة صراع؟ إن الاتحاد بين الأضداد لا يكون ممكناً إلا حين يكون هنالك توافق أو شبه توافق بينهما، ولو فرضنا وجود عوامل مشتركة بين الأضداد فحينئذ لا يمكن أن نطلق عليهما اسم النقيضين، وبالنتيجة يكون التوفيق بين الفكرة ونقيضها ناتج عن (تجاذب) لا تنافر وصراع. وقد ادّعى (هيجل) أن هذا النقيض لا ينفي إلا النواحي الناقصة من الفكرة أو الفرضية الأخرى، فهذه مغالطة كبرى تبين أن صراع الأضداد غير منطقي وهذا مرفوض قطعاً."[2].
4. تجعل المدرسة المثالية الذات لا الموضوع هي محور المعرفة في تفسير التاريخ. حيث تنكر المثالية استناد التاريخ إلى الملاحظة؛ فالبحث التاريخي هو إعادة بعث الماضي والعيش فيه عن طريق ما يسمى "إعادة الروح إلى الوقائع". كما تنكر المدرسة المثالية حتمية المسير التاريخي لأن الإنسان الذي يصنع التاريخ غير قابل للتوقع، ولذا فإن وقائع التاريخ هي أمور فردية غير قابلة للتكرار ويصعب معها استقراء الأنماط لأنه ليس شيء فيها كلي ولا يمكن

---

[1] عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ص. 31. نقلًا عن: إسراء البياتي: نظريات العامل الواحد في تفسير التاريخ ونقدها.

[2] إسراء البياتي: نظريات العامل الواحد في تفسير التاريخ ونقدها.

استخلاص قوانين كلية منها[1]، يقول (هيجل): "إن أول نظرة إلى التاريخ تقنعنا أن أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة، إن هذه المصالح والحاجات الخاصة والانفعالات هي المنابع الوحيدة للسلوك."[2]. وبشكل عام تسبب المذهب المثالي من خلال تهميش "الموضوع" وتضخيم قيمة "الذات" (الأنا!) في حدوث انفصام كبير عن الواقع والجنوح نحو الخيال في تفسير أحداث التاريخ فيما يشبه النظرة الصوفية الرومانسية المعتمدة على الذوق والتجربة الشخصية.

أما على المستوى العملي فقد وقعت "الجدلية الهيجلية" في عدة أخطاء علمية وأخلاقية، على سبيل المثال يذهب باحثون[3] إلى أن تنظير (هيجل) لسلطة الدولة قدّم تبريرًا فلسفيًا لاستبداد الدولة البروسية التي ربط نفسه بها وكانت تدعمه في نشر فلسفته[4]، وأنه لاحقًا بعد انهيارها كان مدفوعًا برغبته في استرجاع حكومة (فريدريك الثالث)! ورغم أن اندثار دولة بروسيا نفسه شاهد ينفي نظرية (هيجل) التي تقول أن الحالة الحضارية –المادية– في حركة وتقدم وتكامل مستمر، وهو ما يظهر بوضوح في حالات الحروب واندثار الحضارات للأسباب المختلفة، إلا أنه استمر في الادعاء أن دولته التي عاش بها ورَعَت فلسفته (بروسيا) قد وصلت إلى الكمال! ثم توقع (هيجل) لـ(نابليون) أن يؤسس دولة كونية تمثل نهاية التاريخ[5]؛ فقد كانت إمبراطورية (نابليون) في نظر (هيجل) هي الأخرى تحقيقٌ للعقل على الأرض، حتى عندما سقط (نابليون)

---

[1] ينظر: أحمد صبحي: في فلسفة التاريخ، ص.ص. 41 – 50.

[2] غنيمي الشيخ: فلسفة التاريخ، ص. 145.

[3] قال بهذا الرأي صراحة: (كارل بوبر) نقلًا عن: صادق حقيقت: دراسة حول الفلسفة السياسية في الإسلام، ص. 102.

[4] ويل ديورانت: قصة الفلسفة، ص.ص. 381 – 382.

[5] ينظر: علي حسين الجابري: فلسفة التاريخ بين هيجل ونيتشه في المصادر العربية، ص. 97.

نظّر (هيجل) أن النظام الذي أقامه (نابليون) هو أساس عمل الثورة الفرنسية وإنه سينتصر حتماً في كل دولة حديثة وحتى إن تغيّر الأشخاص[1].

وإذا سلمنا بصحة حكم (هيجل) على دولته في المقطع الزمني الذي كان يعيش به، فإن حكمه ذاك كان قاصرًا على البُعد المادي وناظر إلى الرفاه وتقدم التقنية والمنظومة البيروقراطية للدولة ولكنه كان غيرَ مَعْنِيٍّ بالبُعد الأخلاقي والمعنوي، فما بالنا لو قابلنا فكرته بالفكرة القائلة أن من سمات العصر الحالي هو السير إلى حالة الانحطاط الخلقي عند الناس جنباً إلى جنب مع التقدم المادي[2]! حتمًا سيتضح تهافت وخطورة لقراءة الهيجلية على الإنسانية وعلى التاريخ!

لاحقًا من خلال انتهاج الفكر الهيجلي "تقديس" فكرة الدولة على حساب الإنسان وإسقاط الاعتبار عن الأبعاد المعنوية والأخلاقية ما هيأ أرضية فكرية تم توظيفها لاحقًا في صياغة الأيديولوجية الفاشية باعتبارها التجلي السياسي للديالكتيك، يقول (دوجلاس أوسلي – Douglas W. Owsley)[3]: "إن اعتبار (هيجل) للحقيقي والعقلي شيئاً واحداً قد أدّى به إلى أن يساند باندفاع عمل الدولة ورموزها.. إن (موسوليني)[4] ليتحدث عما في قلب (هيجل) حين يقول: 'إن الدولة هي المطلق حين تقارن بكل الأفراد أو الجماعات،

---

[1] ينظر: روجيه غارودي، فكر هيجل، ص. 72.

[2] عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ص. 34. نقلًا عن: إسراء البياتي: نظريات العامل الواحد في تفسير التاريخ ونقدها.

[3] عالم أنثروبولوجيا أمريكي وهو الرئيس الحالي لقسم الأنثروبولوجيا الفيزيائية في المتحف الوطني للتاريخ الطبيعي في واشنطن. (ويكيبيديا)

[4] من مؤسسي الحركة الفاشية الإيطاليّة، من مقولاته المشهوره: "أن الفاشية لا تؤمن بإمكانية ولا بفائدة السلم الدائم، الفاشية تفهم الحياة كواجب ونضال وقهر ...". (القاموس السياسي: عبد الرزاق الصافي)

إن توسع الأمة عَرَضٌ (دليل) جوهري لحيويتها، ونقيضه هو علامة التردّى والانحطاط.''[1]، ومن بعد تبني أفكار (هيجل) في النظرية السياسية للحزب الفاشي في إيطاليا كذلك اقتبست ألمانيا النازية أفكار (هيجل)، "وأصبحت نظريته التاريخية جزءاً من أيديولوجية أبشع النظم السياسية وأكثرها تعصباً وبربرية. إنه النظام النازي."[2]، بل يذهب باحثون إلى "إن (هيجل) ليس رائد الشمولية ولا رائد القومية الألمانية (النازية) [وحسب]، وإنما هو رائد الديمقراطية الأمريكية."[3].

3.3.2 هيجل وفكرة الدولة الوطنية

ولكن لعل أسوأ ما أتى به الفكر الهيجلي والسياسي الأوروبي عمومًا هو مبادئ: "الأمة الوطن" و "القومية" التي تتجسد في شكل ما صار يُعرف بـ "مؤسسات الدولة"، حيث أصبحت في المئتين عام الأخيرة فكرة "الدولة" ومظاهرها (النشيد الوطني – الرمز الوطني – العلم الوطني – الزعيم الوطني – .. إلى آخره.) مقدسات وآلهة تُعبد من دون الله ومرجعية عليا مطلقة للصواب والخطأ؛ من حيث إنها –حسب الفكر الهيجلي– تجلي "العقلانية" في أعلى صورها، التي هي عقلانيّة أداتيّة ذات نزعة حسيّة تعمل كآلية داخلية للفهم والتبرير والاختراع حيث لا وجود موضوعي للعقل ليعطيه حق التوجيه والإرشاد والقيادة والسيطرة على باقي أبعاد وجود الإنسان وقواه الداخلية[4].

ولم تكن فكرة "الوطن" و "الوطنية" إلا وثنية حديثة وأحد تجليات الفكر الإمبريالي العلماني المادي الذي يناقض ويضاد الفطرة الإنسانية ويقطع الطريق على أي منظومة فكرية تحاول أن تعبر عن نفسها بشكل

---

[1] عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ص.ص. 38 - 39. نقلًا عن: عبدالحميد صديقي: تفسير التاريخ، ص.ص. 80 - 81.

[2] أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص. 317.

[3] وائل غالي: نهاية الفلسفة دراسة في فكر هيجل، ص. 261.

[4] Jean Pierre Vernant : Religions, Histoires, p. 79.

آخر من أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي، يقول (عبد الوهاب المسيري)[1] : " ... وبسبب هذا الترادف أو التوحد أو الترابط أو التلازم بين الرؤية المعرفية العلمانية والرؤية المعرفية الإمبريالية، فإننا نشير إليهما باعتبارهما الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية. ولعل الاختلاف بين العلمانية والإمبريالية هو اختلاف في مجال التطبيق وليس في الرؤية ذاتها، فالرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية تعبر عن نفسها من خلال عمليتين تاريخيتين متزامنتين متعاقبتين متشابهتين، وهما عمليتان متكاملتان لا يمكن أن نراهما كـ(سبب ونتيجة) إلا لفترة مبدئية وجيزة؛ فالأسباب نتائج والنتائج أسباب. هاتان الظاهرتان هما الدولة القومية المطلقة والتشكيل الاستعماري الإمبريالي الغربي. فقد تبدت الرؤية المعرفية الإمبريالية على هيئة الدولة المطلقة في الداخل الأوربي وعلى هيئة التشكيل الاستعماري الغربي في الخارج العالمي. وبرغم اختلاف المجال والآليات، ظلت الأهداف النهائية واحدة: 'ترشيد البشر وتسخيرهم وفرض الواحدية المادية على العالم وتحويله إلى مادة متجانسة متوسلة.'"[2].

ولم تتوقف آثار هذه القراءة التاريخية عند انتاج أنظمة حكم مستبدة ووحشية بل إن الثقافة المادية التي تسرّبت إلى الشعوب المحكومة جعلت البُعد المعنوي والأخلاقي لدى هذه الشعوب نفسها في حالة ضمور، على سبيل المثال يعترف (هيجل) بصعوبة استيعاب الحضارة الغربية للفن، لأنه يخاطب الوجدان المرهف والبعد المعنوي الضامر لدى أفراد هذه المجتمعات، فهو يذهب إلى أن الأثر الفني غير قادر على اشباع حاجات المجتمع الغربي المتطلعة إلى "المطلق" وعليه حكم (هيجل) بأن "العصر ليس موافقًا للفن"[3]؛

---

[1] فيلسوف مصري وأستاذ الأدب المقارن بجامعات عين الشمس والملك سعود والكويت وأكاديمية ناصر العسكرية، ورئيس وحدة الفكر الصهيونى وعضو مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام. من أهم مؤلفاته (موسوعة اليهود واليهودية – الأيدولوجية الصهيونية – الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان – ..)..

[2] عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان.

[3] أندريه كونت سبونفيل: الفلسفة، ص. 113.

وكنتيجة طبيعية للفلسفة والرؤية الماديين للتاريخ فاستبداد الدولة لم يكن ضد قومية بعينها بقدر ما كان ضد كل ما هو معنوي وأخلاقي وإنساني، حيث يكون "الحقّ" و"الصواب" و"الأخلاقي" جميعها مفاهيم نسبية متغيّرةً تبعًا للمصلحة، يقول (وائل حلاق – Wael B. Hallaq)[1] في كتابه "الدولة المستحيلة" في وصفه هذه الأزمة الحضارية/الأخلاقية للدولة بالمفهوم الغربي: "الإرادة السيادية لا تعرف إلا ذاتها ولا تقبل مرجعية أخرى إلا نفسها وعندما يتغير تفكيرها يتغير قانونها! ... [فيما أنّ] الحكم الإسلامي لا يمكن أن يسمح بأي سيادةٍ أو إرادة سيادية غير سيادة الله. فإذا كان للأخلاق أن توجّه الأفعال الإنسانية، وإذا ما كان لها أن تكون مستقلةً، فيجب أن تؤَسَّس على مبادئ الحق والعدل العالمية الأبدية، مبادئ تتعالى على تلاعب أي كيانٍ وضعي وأهوائه ... تظل الدولة الحديثة، في تعاونها وصراعها مع مشروع العولمة، منخرطة أشد الانخراط في عالم الوقائع المادي. فهي تؤازر وتعتمد على وجود إنسانٍ اقتصادي هدفه الحصري والأساسي هو الربح المادي. وهذا يتناقض بشدة مع إنسان الإسلام الاقتصادي المكَّون أخلاقيًا، ذلك النوع من الإنسان الاقتصادي الخاضع لقاعدةٍ أخلاقيةٍ أعلى. وهذا الذات الأخيرة ليست مجرد شيء عارض أو مجرد مصادفةٍ في بنية الإسلام والحكم الاسلامي وتكوينهما: بل هي في جوهرهما. ومن دون هذا الإنسان الاقتصادي الأخلاقي، من الصعب أن يكون هناك إسلام أو مسلمون أو حضارة إسلامية، على الأقل بالطريقة التي نعرفها. والحال، أن هذا الإنسان الاقتصادي تحديدًا هو الذي خلق، خلال ألف سنةٍ، مجتمعًا مدنيًا أبعد السياسة والسلطة التنفيذية وحدد ما يعنيه الإسلام. ويسعى هذا الإنسان الاقتصادي إلى الثروة والربح، لكنه يظل ملتزمًا ماديًا ونفسيًا بالمسؤولية الاجتماعية، وهذا ما يدل عليه بوضوح اثنا عشر قرنًا من التاريخ الإسلامي الاقتصادي – الاجتماعي."[2].

---

[1] أستاذ العلوم الاجتماعية في جامعة كولومبيا – قسم دراسات الشرق الأوسط متخصص بالقانون وتاريخ الفكر الإسلامي.

[2] انظر: وائل حلاق: الدولة المستحيلة – الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي.

4.3.2 مدرسة المادية التاريخية (ماركس، أنجلز)[1]

استمرّ تبنى مجموعة من المؤرخين أفكار (هيجل) التي تُنكر العوامل المعنوية في تسيير التاريخ، وكتطور مواكب لفلسفة العلم في أوروبا التي جنحت إلى المزيد من الماديّة قدّموا التاريخ باعتباره فرع من فروع العلوم الطبيعية وقصَروا تحليلهم للتاريخ على الجانب المادي منه[2]، واستكمالًا لهذا الخط الفكري المادي، ولكن مع استبدال "صراع الأفكار" بـ "الصراع الطبقي" كمحرك للتاريخ، ظهرت مدرسة المادية التاريخية، اتجه فلاسفة المدرسة المادية التاريخية من اليسار مثل: (كارل ماركس – Karl Marx)[3] و(فريدريك إنجلز – Friedrich Engels)[4] للاعتماد على البنية الجدلية لـ(هيجل) ولكنهم استبدلوا "الصراع الطبقي" بـ"روح العالم" كمحرك للتاريخ، كما أنهم أنكروا فكرة أن التاريخ يسيره "عقل مطلق" ويصنعه الرموز والأبطال كما يذهب (هيجل) وآخرون مثل (ألكسيس كارل – Alexis Carrel) في كتابه المعروف بـ"الأبطال"[5]، وإنما تصنعه عملية التطور الاجتماعي من خلال "الحركة الجماهيرية + قوة الاقتصاد والإنتاج"، وأنه سينتهي صراع الطبقات للسيطرة على فائض الثروة ووسائل الإنتاج، بإعادة توزيع الثروة وانعدام الدولة وانعدام

---

[1] للمزيد راجع: كارل ماركس: بؤس الفلسفة، ص.ص. 123 – 124. & جوزيف ستالين: المادية الديالكتيكية، ص. 16.

[2] ينظر: عاصم الدسوقي: البحث في التاريخ، ص.ص. 104 – 121.

[3] ماركس: فيلسوف وناقد للاقتصاد السياسي ومؤرخ وعالم اجتماع ومنظر سياسي وصحفي وثوري اشتراكي ألماني، كتاباته الأشهر هي البيان الشيوعي ورأس المال بأجزائه الثلاثة. كان لفكره السياسي والفلسفي تأثير هائل على التاريخ الفكري والاقتصادي العالمي واستُخدم اسمه للتعبير عن مدرسةٍ فكرية كثيرة التطورات وهي المدرسة الماركسية (كما سيأتي).

[4] فيلسوف ورجل صناعة ألماني يُلقّب بأبو النظرية الماركسية إلى جانب (كارل ماركس). اشتغل بالصناعة وعلم الاجتماع وكان كاتبا ومنظرا سياسيا وفيلسوفا. يعتبر أب نظرية الماركسية بالإضافة إلى كارل ماركس نفسه. في عام 1845، نشر كتابه حالة الطبقة العاملة في إنجلترا اعتمادا على ملاحظاته وأبحاثه الشخصية. في عام 1848م، أصدر مع (ماركس)، بيانهما المشهور والمعروف ببيان الحزب الشيوعي، والذي يسمى اختصارًا البيان الشيوعي. فيما بعد، ساعد (كارل ماركس) ماديًا من أجل أن يكتب هذا الأخير كتابه الرأسمال. بعد وفاة (ماركس)، نشر (إنجلس) الجزئين الثاني والثالث من هذا الكتاب. إضافة إلى ذلك، نظم (إنجلز) مختلف تخمينات (كارل ماركس)، مما أعطى الجزء الرابع من كتاب الرأسمال.

[5] أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص.ص. 58 – 60. نقلًا عن: محمد مهدي گرجيان، وعادل لغريب: "فلسفة التاريخ عند مرتضى مطهري"، ص. 32.

المِلكية، وفي الحالة اليسارية لم يكن الجدل (الديالكتيك) في نموذج "المادية التاريخية" بين الفكرة ونقيضها، ولكن قام فلاسفة اليسار بالبدء من "الشيء" أو المادة والطبيعة[1]، فالفكر في اعتبار منظريهم هو نتاج المادة، وأن المادة هي التي تحكم حياة البشر الاجتماعية، حيث أن البشر بطبيعة وجودهم المادي يحتاجون إلى مركز يمكنهم العيش منه (مثل: المكان والمأكل والملبس .. إلخ)، وعليه فإن سير التاريخ ينطلق من هذه المسَلَّمة ويتمحور حول إنتاج الوسائط اللازمة لإشباع الحياة المادية بالذات. من هنا ظن مفكرو اليسار أنهم انتصروا للعقلانية على الدين؛ يقول (ماركس): "إن العزة الإلهية والهدف الإلهي هي الكلمة الكبيرة المستعملة اليوم لتشرح حركة التاريخ، والواقع أن هذه الكلمة لا تشرح شيئاً."[2].

وبالتالي وحسب الرؤية اليسارية فإن ما يحدد نمط حياة الناس ومن ثم يحدد مسارهم التاريخي هو أسلوب الإنتاج، ومع محورية الإنتاج وتكوّن الفائض في الإنتاج الفردي تبرز الحاجة إلى المِلْكية الخاصة لوسائل ومواد الإنتاج، والنزعة إلى الطابع الفردي للعملية الإنتاجية، الذي يجعل أسلوب الإنتاج يتطور إلى النظام الإقطاعي، وهو التطور الذي أنتج "الصراع الطبقي" بين طبقات المجتمع الكادحة والإقطاعيين، وعندما تنامت قوة الإنتاج سرعان ما تحول هذا التناقض بين المِلْكية الفردية (الإقطاع) والملكية الاجتماعية إلى صراع بين البرجوازية[3] (الرأسمالية) والبروليتاريا[4] (الطبقة العاملة)، فالرأسمالية تجد مصلحتها وقوة إنتاجها في العمل الجماعي المشترك، لكنها تأبى التنازل عن حق مِلْكية الناتج من هذا العمل، ويصل صراع

---

[1] جوزف ستالين: المادية الديالكتيكية، ص. 16. نقلًا عن: محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص.ص. 188 - 190.

[2] كارل ماركس: بؤس الفلسفة، ص.ص. 123 - 124. نقلًا عن: محمد باقر الصدر: فلسفتنا، ص.ص. 192 و213.

[3] البرجوازية: الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج، والبرجوازية غير متجانسة من حيث تركيبها فهي تتألف من الرأسماليين الكبار والمتوسطين والصغار (ينظر: نخبة من المؤلفين الروس: المعجم الفلسفي المختصر رؤية ماركسية، ص. 8).

[4] البروليتارية: طبقة العمال المأجورين وهي طبقة أساسية من طبقات المجتمع المعاصر ولا تشمل فقط عمال المصانع والزراعة والتجارة وإنما تشمل من يعمل العمل الذهني. (نخبة من المؤلفين الروس، المعجم الفلسفي المختصر رؤية ماركسية، ص.ص. 290 - 291).

المصالح هذا إلى ذروته بالحاجة إلى ثورة عنيفة لانتزاع المِلْكية الفردية وتحويلها إلى مِلْكية اجتماعية فيما يعرف بالاشتراكية[1].

5.3.2 تهافت المادية التاريخية

على مستوى التنظير الفلسفي يذهب الماركسيون إلى أن هناك "ثلاثة قوانين أساسية تفسر حركة التاريخ، وتكشف عن اتجاهه، وهي: 1- قانون التداخل والصراع بين الأضداد، 2- قانون نفي النفي: مفاده أن سَيْر التطور يتمثل في سلسلة من نفي النفي، فكل مرحلة تنفي سابقتها، 3- قانون الطَّفْرة: إذ التغير الحاصل في الظواهر الطبيعية والإنسانية ليس ناتجًا عن تدرج في التغيُّرات الكمية، فالتغيُّر من كيفية إلى كيفية أخرى لا يحصل إلا عن طريق الطفرة، أما صراع الأضداد فهو المحتوى الداخلي لتحوُّل التغيُّرات الكمية إلى تغيُّرات كيفية."[2].

ولكن اعتُرِضَ على هذه النظرية عدة اعتراضات:

1. أن "الديالكتيكية المادية" لا تعدو كونها فرضية بلا دليل؛ حيث إن فلسفة التاريخ لابد وأن تكون ناتجة عن قياس واستدلال منطقي باستقراء أحداث تاريخية مضت ثم تُعَمَّم إلى سائر الأزمنة، وفرضية المادية التاريخية ليس بها شيء مما ذُكر. كما أن صياغة النظرية بناءً على التأمل والتحليل العقلي لظروف الواقع لابد وأنه سينتج نظرية متأثرة بالأوضاع الاجتماعية وفي حالة "الماركسية" تأثرت بـ"ثقافة تقديس الثروة المادية" الشائعة آنذاك[3].

---

[1] كارل ياسبرس: بداية ونهاية التاريخ، ص. 249.

[2] ينظر: عبد الحليم عويس، فلسفة التاريخ، ص.ص. 125 – 138. نقلًا عن: هشام الهواري: فلسفة التاريخ عند ابن مسكويه، ص.ص. 36 – 37.

[3] مرتضى مطهري: المجتمع والتاريخ، ص.ص. 98 - 100.

2. ينتقد (مرتضى مطهري) التفسير الذي طرحه اليساريون لتطور الأوضاع الاجتماعية أنه نتيجة تطور وسائل الإنتاج، فيتساءل عن السبب الأعمق الذي يطوّر الوسائل المنتجة؟ يجيب فلاسفة اليسار مثل (بليخانوف) عن هذا التساؤل بالقول إن القوى المنتجة تطور نفسها من خلال ممارسة الإنسان لها إذ تولّد في ذهنه الأفكار والمعارف، وهذا دوْرٌ باطل، حيث إنه من المحال أن يكون وعي الإنسان متوقف على تطور القوى المنتجة، وتطور القوى المنتجة متوقف على تطور وعي الإنسان؛ وذلك بلا أن تعيّن النظرية الماركسية أيّ من العاملَيْن له الأصالة والتقدم في الرتبة الوجودية بما يجعله هو نقطة الابتداء ومناط التأثير والفعل والعامل الآخر يقع في رتبة متأخرة كمتغير تابع دوره الانفعال لا الفعل (ولو في الحركة الأولى للتطوُّر الاجتماعي)[1]. وتقديم أحدُ العاملَيْن على الآخر في الرُّتبة الوجودية وإبراز أهميته سيكون له تبعات والتزامات قد لا تطيق النظرية الماركسية أن تُلزِم نفسها بها لأنها ستناقض أُسُس النظرية في مواضع أخرى.

3. أن التاريخ يكذّب هذا القالب الفكري، فإن مجتمعاتٍ متشابهةٍ من حيث الظروف الاقتصادية (نمط الإنتاج) قد استجابت لأزمات متشابهة بطرق مختلفة تبعًا لاختلاف منظومتها العقائدية والحضارية (البناء الفوقي للمجتمع والفرد)، ولم يكن بالضرورة وحتما أن تسير في قالب الحتمية التاريخية الماركسية: ففي حين جنحت مصر إلى سياسة "الانفتاح الاقتصادي" والانخراط في النظام الاقتصادي والأجندة السياسية للمعسكر الغربي بعد معاهد "معسكر داوود – Camp David" عام 1979م، شقّت الجمهورية الإسلامية في إيران طريقها –في نفس العام– نحو ما أسمته "الجهاد

[1] مرتضى مطهري: المجتمع والتاريخ، هامش ص. 29

الاقتصادي" وما عُرف لاحقًا بـ"الاقتصاد المقاوم" ورسمت لنفسها وشعبها خريطة طريقٍ مختلفة جذريًا بالرغم من التشابه بين الدولتين الإيرانية والمصرية آنذاك في معظم المؤشرات الاقتصادية[1].

4. اعترف (أنجلز) نفسه بقصور نظريته هو و(ماركس) بالاقتصار على الاعتماد على الجانب الاقتصادي المادي في تحليل حركة التاريخ وإهمال سائر الجوانب[2]. وقد تعرض (السيد الصدر) لهذا المطلب بشكل مفصَّل ضمن كتابه "اقتصادنا"، حيث اعتبر "الإنسان وإرادته" هما القوة الفاعلة في حركة التاريخ.

5. من ناحية فلسفية وقع مفكرو اليسار في تناقض حيث اعتبروا أن القوانين والأخلاق نِسْبِيّان وأنها نتاج للحالة الاقتصادية للمجتمع وأنها في حالة تبدُّل مستمر، في الوقت الذي يعتبرون فيه أن نظرية المادية التاريخية قانونًا مطلقًا لا يقبل التبدل. هذا وإن كان الماركسيون الجدد يعتبرون الثقافة (والبُعد المعنوي الداخلي في الإنسان) إحدى العناصر المهمة في التغييرات والتحولات الاجتماعية والتاريخية[3]، ولكن ظَلَّ تفسير نظرية المادية التاريخية القائلُ أن تاريخ البشرية –وأيَّ مجموعةٍ حضاريةٍ– يتمحور حول شكل توزيع الثروة وأسلوب الإنتاج ويقسم دورة حياة أي مجتمع إلى أدوار: (بدائية – إقطاعية – برجوازية – اشتراكية – شيوعية) ويتكرر.

6. يرفض عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين "نظرية نهاية التاريخ" عند الماركسية التي تقول بوجود ترابط كلي وشامل بين التغيرات الاقتصادية والنتاج الفكري للإنسان، ليذهبوا للقول بأنَّ العلاقة بين البنية التحتية (الاقتصاد والبيئة و..) وبين البنية الفوقية (العقيدة والثقافة و..) هي "علاقة تفاعل

---

[1] انظر: مراجعة لإنجازات أربعين عامًا من الثورة، مركز الاتحاد للبحوث والتطوير. & انظر: شادي علي: مصر بين أميركا ومحور المقاومة، مركز الاتحاد للبحوث والتطوير.

[2] أندرو بيتر: ماركس والماركسية، ج. 1، ص. 245. نقلًا عن: مرتضى مطهري: المجتمع والتاريخ، ص. 133.

[3] أيفون شيرات: فلسفة العلوم الاجتماعية القارية، ص. 271. (باللغة الإنجليزية)

وتبادل مستمر، وأنَّ كلاً منهما تتغير باستمرار، وقد بين (ريموند وليامز – Raymond Williams)[1] أنَّ التغيرات في البُنَى الاقتصادية لا يمكن أن تفسِّر "التغيُّرات" في المحتوى والتنظيم الثقافي بأيٍّ شيء من التفصيل الضروري، فالأشكال والأحداث الثقافية أكثر تنوعاً، والإمكانات المهنية المتاحة للعمال الثقافيين أكثر وفرة ممِّا يمكن لأي إشارة إلى الأسس الاقتصادية أن تعلِّله"[2].

6.3.2 شبهات مادية على الفلسفة الإسلامية

يتبنى أصحاب نظرية "المادية التاريخية" مجموعةً من الأفكار يروْن أنها كفيلة بنقض المنظومة المعرفية الإلهية الفلسفية (يسمونها ميتافيزيقية) لعل من الواجب هنا أن يتم تلخيصها واستعراضها والإشارة إلى مواطن الخَلَلِ والقُصُور فيها:

الفكرة الأولى: أن أتباع الحكمة الإلهية توقف بهم الزمن عند المنطق الأرسطي وقوانينه "البدائية" مثل: مبادئ: "الهويّة"[3] و "الثالث المرفوع"[4] و "عدم اجتماع النقيضين" و "القياس المنطقي"، فيما أن "القراءات التقدُّمية" تفهم كل الأطروحات الفكرية من منظور "الجدلية" باعتبار أنّ كل أطروحةٍ حاويةٌ على ضدها

---

[1] منظِّرٌ ماركسي وشخصيةٌ مؤثرةٌ داخل اليسار الجديد (الماركسية الغربية)، وساهمت كتاباته عن السياسة والثقافة والإعلام الجماهيري والأدب مساهمة كبيرة في النقد الماركسي للثقافة والفنون، وضع عمله الأساس لمجال الدراسات الثقافية والنهج المادي الثقافي.

[2] سايمون ديوزنغ: الدراسات الثقافية مقدمة نقدية، ص. 46.

[3] مبدأ الهوية الأرسطي أساس عمل العقل الإنساني كله؛ ذلك أنه يؤكد على أن للواقع هوية ثابتة يمكن التعرف إليها باستمرار، وأن الشيء هو ذاته. في قبال المبادئ السفسطائية التي تسلب المعنى والهوية وهي منتشرة في الفلسفات الغربية وبلغت ذروتها في أطروحة "الحداثة السائلة" وما يُعرف بـ"سيولة المعنى".

[4] مبدأ الثالث المرفوع ويسمى "قانون الوسط المستبعد"، وهو مبدأ منطقي ينص على أن كل قضية إما هي أو نقيضتها صحيحة، ولا توسط بينهما. فمثلا: "سقراط حي" أو "سقراط ميت" هما قضيتان متناقضتان، إذا صحت الأولى كذبت الثانية والعكس بالعكس، ولا ثالث بينهما. فالقضية إما أن تكون صادقةً أو كاذبة، وليس هنالك حلٌّ ثالث. (جمال صليبا: المعجم الفلسفي).

الكامن فيها! وأن تطوّر الطبيعة والتاريخ لا يمكن يَطْوِيا مسيرتهما إلا عَبر الأضداد وهي رؤية "أكثر تقدميّة وملائمة"، وهذا الكلام ينطوي على مغالطةٍ فادحة ومخالفٌ للواقع؛ فأصحاب نظرية الحكمة الإلهية يرون أن التضادَّ في عناصر الطبيعة شرطٌ لازمٌ لدوام الفيض من الباري –تعالى–[1]. (وهو ما سيأتي مناقشته بتوسع عند تناول "الفكرة الثالثة".).

الفكرة الثانية: أن التفكير الديالكتيكي يعتبر الأشياء مرتبطة مع بعضها البعض وذات تأثير متبادل في بينها، بينا أصحاب المنطق الحِكَمِيّ العقليّ ينظرون إلى الأشياء على أنها مفكَّكَة غير مترابطة فيما بينها. وهذا مخالف للحقيقة؛ فالتراث الإسلامي مملوء بالأدلة على النظر إلى العالم باعتباره أجزاء مرتبطة في وحدة واحدة كجسد واحد، وأدبيات الإسلام مملوءة بتعابير تتحدث عن العالم بأنه "إنسان كبير" وعن الإنسان بأنه "عالم صغير"[2]، ومن يرغب في الاستزادة يمكنه الرجوع إلى كتاب "فلسفتنا" وبالتحديد فصل "الارتباط العام".

الفكرة الثالثة: يدّعي أصحاب الفكر المادي أن منظومة التفكير الإلهي ترى أن الأشياء والوجود والتاريخ كمفاهيم جامدة ثابتة، في قبال القراءة الـ"تقدمية" التي تُعرّف الأشياء والوجود بأنه في حالة تقدم مستمر، ولعل منشأ سوء الفهم هذا إما بسبب تعميم القراءة الأشعرية على جميع أفراد ومذاهب الإسلام، أو الخلط بين ما هو طبيعي وفوق طبيعي (ميتافيزيقي) لدى منظومة المعارف الحِكَميّة، فما هو فوق طبيعي (إلهي/ميتافزيقي) من الطبيعي أن يكون ساكن لأنه غير محتاج للحركة نحو أي كمال، بينما في عالم الطبيعة فالسكون مفهوم نسبي بل إن هناك إجماعٌ في النظريات الفلسفية الإسلامية على وجود حركةٍ

---

[1] للمزيد راجع: مرتضى مطهري: أصل التضاد في الفلسفة الإسلامية، ج2، ص.ص. 41 – 57.

[2] المصطلحات واردةٌ في شَعرٍ منسوبٍ لأمير المؤمنين (عليه السلام): "أَتَزعُمُ أَنَّكَ جُرمٌ صَغير * وَفيكَ اِنطَوى العالَمُ الأَكبَرُ * فَأَنتَ الكِتابُ المُبينُ الَّذي * بِأَحرُفِهِ يَظهَرُ المُضمَرُ ..."

تكامليةٍ في عالم الطبيعة (راجع مثلا: نظرية "الحركة الجوهرية" لـ(مُلّا صَدرا) في كتابه "الأسفار الأربعة"[1] أو نظرية "حركة التطور" لـ(السيد الصدر) في كتابه "فلسفتنا").

7.3.2 مدرسة التفسير الحضاري لـ(توينبي)[2]

إحدى القراءات التاريخية المؤسسة على الفلسفة المادية هي مدرسة "التفسير الحضاري" للمؤرخ والفيلسوف (أرنولد توينبي – Arnold J. Toynbee)[3]، الذي من خلال عمله في وزارة الخارجية البريطانية ووصوله إلى إمكانات هائلة من الأرشيف، أمكنه صياغة نظرية تجيب على الأسئلة الثلاثة الأساسية لدراسة التاريخ: كيف ولماذا تنبعث الحضارات؟ كيف تنمو وتتقدم؟ كيف ولماذا تنهار؟ وقدم في إطارة نظريته –التي أطلق عليها اسم "التحدي والاستجابة"– تفسيرًا تناول فيه نهوض واندثار الحضارات السبعة والعشرين الأساسية في التاريخ الإنساني، وهي الإجابات التي يَعتَرفُ بأنَّه استلهمَها من عِلم النَفس السلوكيّ.

بسبب غلبَة التفسير الاجتماعي على تفكير (توينبي) صاغ مجموعة من الإجابات على هذه الأسئلة تقول أن انبعاث الحضارات لا يكون إلا استجابة لتحدٍّ[4]، ما يجعل كل حضارة جديدة تنبع من قلب حضارة ما قديمة، وكذلك فإن نموها ما هو إلا بسبب النجاح في التحديات السابقة وبروز تحديات جديدة، وكذلك، بسبب تصدُّر ما أسماه "الأقلية الخلاقة" لقيادة المجتمع وتشكيله[5]، ويرى (توينبي) أن انحدار الحضارات

---

[1] الملا صدرا: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص.ص. 61 – 64. نقلًا عن: علي الشيرواني: ترجمة وشرح بداية الحكمة، ج3، ص. 162.

[2] باختصار وتصرف من: أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ. & عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ص.ص. 70 – 88 & مجموعة مؤلفين: تراث الإنسانية، ج5.

[3] من أشهر المؤرخين في القرن العشرين، وأستاذ الدراسات اليونانيَّة والبيزنطيَّة في جامعة لندن، ومدير دائرة الدراسات في وزارة الخارجية البريطانية.

[4] راجع: أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ، ج1، ص.ص. 101 – 131 و223 – 248.

[5] حسينعلي نوذري: فلسفه تاريخ، روش شناسي وتاريخنگاري، ص.ص. 59 – 60. (بالفارسية)

يحدث بسبب الوصول إلى حالة الرخاء المطلق الذي يضعف "الأقلية الخلاقة" ما يؤدي إلى نشوء اضطرابات وصراعات بين البروليتاريا الداخلية وبعضها، كذلك، يرى (توينبي) أن الانفصال عن الحضارة الأم يحدث بسبب تمرد البروليتاريا الخارجية (المستعمرات!)، وأن جميع هذه العوامل تؤدي لانهيار الحضارات بسبب الانحطاط الاجتماعي للسكان وفقدان السيطرة على البيئة (الموارد المادية).

ويمكن القول أن هذا التفسير الحضاري أحدد الأسس التي دفعت الامبراطوريات الاستعمارية للسيطرة على الموارد الطبيعية والسيطرة على طرق وسلاسل الإمداد حول العالم!

8.3.2 المدرسة التاريخانية

على نفس المنوال لم تخرج المدرسة التاريخانية عن أدوات التفسير التجريبي المادي للتاريخ ولكنها خلافًا لمدرسة "المادية التاريخية" بدلا من أن تنطلق من ملاحظة تطور المادة والثروات (مثل المدرسة الماركسية)، انطلقت من ملاحظة تطور المعرفة التقنية، وتتمحور حول فكرة "المدرسة التاريخانية" حول فكرة أن التاريخ ما هو إلا تاريخ سيطرة الإنسان على الطبيعة، وأن أحداث التاريخ ترجع بالنهاية إلى ما يحدث من تفاعل بين الطبيعة والعقول البشرية، وأن مفهوم التقدم هو سيطرة العقل البشري على الطبيعة، بالتالي فإن تطور المعرفة التقنية هو أساس التقدم التاريخي، وأن الشخصيات "العبقرية" (الأبطال) هم أصحاب الدور الأبرز في صناعة التاريخ.

من خلال تتبع أفكار هذه المدرسة يمكن القول أنها صاحبة التأثير الأقوى على المدرسة التاريخية الأميركية، وذلك من خلال ملمحها الرئيسي القائل بمحورية البُعد التقني والإحاطة بالعلوم الطبيعية والفيزيائية والسيطرة على الطبيعة كمحرك أساس للتاريخ، بحيث بلغ عُمْق وتسلُّط التفسير المادي للتاريخ في هذه المدرسة بحيث تم تقديم التاريخ كحقل معرفي مماثل لحقول المعرفة الطبيعية (الرياضيات والفيزياء و..)، وتنطبق عليه قوانينها الجامدة والصارمة، وشاعت وجهة النظر القائلة أنه لا يمكن قراءة التاريخ أو تحليله إلا بنفس

منهجية وأدوات تحليل العلوم الطبيعية، بحيث تقترب المدرسة الأميركية من الاتفاق على تعريف علم التاريخ أنه: "الأعمال الماضية التي قام بها الجنس البشري، والتي يحدد حدوثها قوى تعمل وفق قوانين ثابتة وتماثل في صفاتها وطرق عملها القوى التي تعمل في فلك العلوم الطبيعية والفيزيائية."[1]، وهي المدرسة التاريخية التي أنتجت بالنهاية الفلسفة السياسية لـ(ليو شتراوس – Leo Strauss)[2]، وهي الفلسفة الأشد تأثيرًا في السياسة الأميركية، والتي كرّست –بشكل "أكاديمي"– مبادئ مثل: الميكيافيلية[3] والدارونية السياسية[4] وحق القوي في الحكم "كمبدأ طغيان"[5]، ثم امتد تطبيقها السياسي إلى نقض مبادئ حقوق الإنسان والتأسيس لفكرة "التراتبية" بين الأفراد والشعوب والأمم، من ثم تعطي الشرعية "العقلانية"! والغطاء "الأخلاقي"! لكل سلوك إجرامي وعنصري ومنافق تقوم به الإدارات الأميركية والغربية[6]، ثم واصل تلامذته بثّ الأفكار "الشتراوسية" في الأحزاب والتجمعات السياسية[7]، وكان من أهمهم (صمويل هنتجتون) وأطروحته "صراع الحضارات"، و (فرانسيس فوكوياما) وأطروحته "نهاية التاريخ".

---

[1] ألبان ج. ويدجري: التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، ص.ص. 192 – 219.

[2] ليو شتراوس: فيلسوف وسياسي ألماني أمريكي متخصص في الفلسفة السياسية الكلاسيكية، قضى معظم حياته المهنية كأستاذ للعلوم السياسية في جامعات (شيكاغو – جامعة كامبريدج – ذا نيو سكول – جامعة كولومبيا – كلية هاميلتون – الجامعة العبرية في القدس.)، حيث قام بتدريس عدة أجيال من الطلاب ونشر خمسة عشر كتابًا.

[3] الميكيافيلية: "توظيف المكر والازدواجية (الخداع) في المجال السياسي أو في "السلوك العام"، وهو أيضاً مصطلح يعبّر عن مذهبٍ فكري سياسي أو فلسفي يمكن تلخيصه في عبارة 'الغاية تبرر الوسيلة'.". (قاموس أوكسفورد الإنجليزي)

[4] الدارونية: أي أن البقاء للأصلح – للأقوى. (المؤلف)

[5] حسب "مبدأ الطغيان" يذهب (شتراوس) إلى أن منح الحرية والرخاء للمحكومين سوف يحوّلهم إلى حيوانات، فهدف الحكيم هو تهذيب الدهماء ولكن ما الذي يمكن أن يهذّب الدهماء؟ إنه البكاء والخضوع والتضحية التي يمكن أن تهذب الدهماء وترقيهم، وفي تقدير (شتراوس) يجب أن تظل تعاليم الطغيان سِرّية لسببيْن: الأول، الحفاظ على مشاعر الناس، والثاني، حماية النخبة من أي تمرد شعبي.

[6] انظر: ناريمان عامر: "التنظير الفلسفي الأميركي للحرب (صقور واشنطن)"، ص.ص. 20 – 23.

[7] للمزيد: أميمة عبد اللطيف: المحافظون الجدد: قراءة في خرائط الفكر والحركة.

9.3.2 مدرسة "نهاية التاريخ" لـ(فوكوياما)

امتدادًا لمدرسة التاريخانية طرح (فرانسيس فوكوياما – Francis Fukuyama)[1] ما أسماه "تفسير اقتصادي" للتاريخ عن طريق أواليات (تأويلات/تطبيقات) الفيزياء الحديثة، وهو نوع من التفسير الجدلي الماركسي ولكنه لا يقود بالنهاية إلى نتائج ماركسية، يقول: "فالأوالية هي نوع من التفسير الماركسي للتاريخ الذي يقود إلى نتيجة لا ماركسية كلياً حيث إنه على عكس ما رآه (ماركس)، فإن المجتمع الذي يسمح للناس أن ينتجوا ويستهلكوا أكبر كمية من المنتوجات بشكل أكثر مساواة ليس المجتمع الشيوعي بل المجتمع الرأسمالي."[2]، وعلى غرار التحليل الماركسي للتاريخ يذهب (فوكوياما) إلى أن النظريات السياسية والدينية والفلسفية والأفكار تتطور ثم تؤثر في مجرى نواحي الصراع التاريخي، بل وفي كثير من الحالات تكون لها الغلبة في تعيين شكله، ولكن يتم ترجمة هذا التفوّق الفكري إلى سيطرة على الطبيعة وتسخيرها من خلال التقنية ومن خلال ترجمة هذا التفوّق إلى معطى اقتصادي[3]، ثم يصل إلى استنتاج إلى أن الدولة الليبرالية هي التجلي الأوضح لـ"العقلانية" وأن هناك شبه إجماع –عدا من الإسلاميين– على أن هذا الشكل من

---

[1] فوكوياما: فيلسوف واقتصادي سياسي، مؤلف، وأستاذ جامعي أميركي (جامعات: جورج ماسون – جون هوبكنز – ستانفورد – كانساي). اشتهر بكتابه "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" الصادر عام 1992، والذي جادل فيه بأن انتشار الديمقراطيات الليبرالية والرأسمالية والسوق الحرة في أنحاء العالم قد يشير إلى نقطة النهاية للتطور الاجتماعي والثقافي والسياسي للإنسان. ارتبط اسم (فوكوياما) بتيار "المحافظين الجدد" في الإدارة الأميركية. عمل (فوكوياما) في قسم العلوم السياسية بمؤسسة "راند" ولا يزال عضواً في مجلس أمنائها، وعضوٌ، كذلك، في مجلس إدارة "الصندوق الوطني للديمقراطية"، و"مؤسسة أمريكا الجديدة". كما عمل في هيئة تخطيط السياسات بوزارة الخارجية الأمريكية في الثمانينيات. وشارك في تأسيس مجلة "آميركان إنترست" عام 2005م وهو رئيس هيئة التحرير. وهو زميل في "معهد السياسة الخارجية" بجامعة "جونز هوبكنز"، وزميل غير مقيم في "مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي" و"مركز التنمية العالمية"، عضو في "مجلس الرئيس الأميركي للأخلاقيات البيولوجية"، و"جمعية العلوم السياسية الأمريكية"، و"مجلس العلاقات الخارجية"، و"المجلس الباسيفيكي للسياسة الدولية". (ويكيبيديا)

[2] فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص. 94. نقلًا عن: قيس ناصر راهي: نهاية التاريخ دراسة تحليلية نقدية للمفهوم وحضوره المعاصر، ص. 73.

[3] هاشم يحيى الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، ص.ص. 397 – 398.

التنظيم الاجتماعي / السياسي هو الأكثر تطوّرًا، يقول: "الدولة الشاملة والمنسجمة التي تظهر في نهاية التاريخ يمكن رؤيتها مرتكزة إلى دعامةٍ مؤلَّفةٍ من: الاقتصاد، والاعتراف[1]، والتطوّر التاريخي الإنساني الذي يَدِين لها ويتحرك إليها بواسطة تطوّر الفيزياء الحديثة التدريجي .. سوف لا يبقى في نهاية التاريخ أي منافس حقيقي للديمقراطية الليبرالية، ... اليوم يوجد إجماع –عدا العالم الإسلامي– بقبول وشرعية ادعاءات 'الديمقراطية الليبرالية' في ان تكون شكل الحكم الأكثر عقلانية."[2].

إلا أنه من **الناحية العملية** ومن خلال التجارب المُشاهَدَة، والتي تبدأ من الاستعمار المباشر ولا تنتهي عند أسلوب التعاطي مع أزمات من قبيل: "وباء كورونا" وحرب "طوفان الأقصى"، فقد أثبتت الحكومات الديموقراطية الليبرالية (خاصة الغربية الأميركية والأوروبية) أنها لا تصدق في سلوكها العملي أي من ادعاءاتها النظرية بانتهاج العقلانية والأخلاقية والإنسانية.

أما من الناحية **النظرية التحليلية** فيمكن مراجعة مجموعة واسعة من النقوض العلمية لمباني "النظرية الليبرالية الشاملة" أو "الليبرالية السياسية" ونظرية "نهاية التاريخ" التي يمكن إصابتها في محلها في كتاب الدكتور (قيس ناصر راهي)[3] وعنوانه "نهاية التاريخ .. دراسة تحليلية نقدية للمفهوم وحضوره المعاصر.".

وسيبقى التاريخ مستمرًا نحو نقطة نهايته الأخيرة، والتي يُحددها مُحرك التاريخ وخالق الكون، وتبقى مقولات كل من يدعي "نهاية التاريخ" مجرد شعارات إيديولوجية لن تؤثر في المشهد الحضاري كثيرًا. مثل الشعارات التي تتبجّح بمحاولة سلب القيم المعنوية والأخلاقية من المجتمعات تحت شعار التحول من "اقتصاد السوق"

---

[1] "الاعتراف" (كمحرك للتاريخ) هو الحاجة النفسية (الفردية أو الوطنية) لإبراز الجدارة وإثبات الذات.

[2] فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص.ص. 199 و205.

[3] أستاذ فلسفة السياسة في جامعة البصرة، ومدير مركز دراسات البصرة والخليج العربي.

إلى "مجتمع السوق"[1]؛ فخطاب "نهاية التاريخ" ما هو إلا تفسير لشهوة الاستكبار والسيطرة والهيمنة المُتمكنة من الذات الغربية، والتي ترى –حسب الكثير من أنصار فلسفة التفوق ومقولات نهاية التاريخ– أنَّ الإنسان الأبيض هو الإنسان الأعلى والمتفوق، ولقد عبّر عن هذا التوجه في القرن السابع عشر (جاك بوسييه – Jacques-Bénigne Bossuet) حين اعتبر أن "الأرضَ لم تُخلق إلاّ للإنسان الأبيض."[2]، وهي العبارة نفسها التي كررها قديما (أرسطو) حين اعتبر أن الأرضَ مركز الكون، وأن الإنسانَ الإغريقي هو مركز الأرض[3]، وليس غريبًا أن يمتد خط هذه الرغبة على استقامته فتكشف عن باطنها المُتْرَع بالعنصرية والفاشية والاستكبار، على سبيل المثال في كلام (فرانسوا شاتيلي – François Châtelet)[4] القائل: "إن نهاية التاريخ هي نهاية الآخر الذي يقاتل الأوربي."[5].

10.3.2 أزمة التاريخ عند الغرب كجزء من أزمة العلوم الإنسانية

كانت وِلادة علوم "التاريخ" و"التأريخ" و"فلسفة التاريخ" ولادةً مأزومةً في مجالها التداوُليّ الغربيّ؛ ذلك أن "البحث في التاريخ يقتضي مناهجَ متعددةً، ورؤيةً متعاليةً على الحقل التخصُّصي الضيّق، الذي ورثته المدرسة الوضعية في تاريخ الفكر البشري، فالقراءة التركيبية وليدة البحث الفلسفي، البحث الذي يتأسس على الروح الشمولية، التي تجمع المتعدد في وحدة ذهنية بالتصور التفسيري، ويكون المستقبل حقلًا ميدانيًّا نلمس فيه تلك الوحدة، وهي التي تعرف بفلسفة التاريخ."[6]، وإذا كانت العلوم الإنسانية بشكل عام مأزومة

---

[1] نجيب جراد: نظرية نهاية التاريخ عند فرانسيس فوكوياما، ص29. نقلًا عن: عبد القادر بوعرفة: "نهاية التاريخ والهيمنة الغربية – التجليات والأبعاد"، ص5.

[2] Jacques-Bénigne Bossuet: Oeuvres de Messire Jacques-Bénigne Bossuet, p. 396.

[3] عبد القادر بوعرفة: "نهاية التاريخ والهيمنة الغربية – التجليات والأبعاد"، ص5.

[4] فيلسوف ومؤرخ الفلسفة، وأستاذ التاريخ فرنسي في جامعات (ساو باولو – جامعة باريس 8 – باريس).

[5] فرانسوا شاتيلي: هيجل، ص200.

[6] شريف الدين بن دوبه: "علي شريعتي .. ورهانات التاريخ الإسلامي"، ص. 67.

في المجال التداولي الغربي بسبب هشاشة أُسُسها الفلسفية، فإن هذه العلوم وقعت في أزمة أكثر عمقًا في العالمين العربي والإسلامي نتيجة التبعية الفكرية والأكاديمية والنسخ الأعمى، يقول (معن زيادة)[1]: "العلوم الاجتماعية في العالم العربي تعاني من أزمةٍ حادةٍ ناتجةٍ أساسًا عن تبعيّة النظريّة المعرفيّة للحقل المعرفيِّ الغربيِّ، وذلك على المستويين النظريّ والمنهجيّ، ومن مظاهر هذه التبعيّة التقليد والنسخ الأعمى لمناهج المعرفة الغربية، وإعادة إنتاج فكرها، أو مجرّد استهلاكه دون أدنى تساؤل، أو مراجعة نقديّة."[2]، "فالأزمة التي تعيشها تلك العلوم في ذلك المجال هي أزمة انطلاق وليست أزمة نموّ، فالعلوم الإنسانية (الاجتماعية) العربية ليست عربيّة تمامًا؛ لأنها عادة ما تكون مراجعات للعلوم الإنسانية الغربيّة في أحسن الحالات، وترديدًا لمقولاتٍ غربيةٍ ننقلها ونأخذ بها وندافع عنها، ونختلف فيها، قبل أن نسبرها لنعرف ما يلائمنا منها، وقبل أن نُكَيِّفها مع واقعنا وطبيعة حالنا، وقبل أن نتأكد من صلاحها، وتلبيتها لحاجاتنا، وخدمتها لأغراضنا."[3].

حسب تقرير الأمم المتحدة تهيمن المجتمعات الغربية على الانتاج المعرفي في حقل العلوم الاجتماعية بينما مجتمعات الدول النامية مستوردة لهذه المنتجات المعرفية[4]، ولعل ذلك يرجع إلى ما أورده تقرير برنامج الأمم المتحدة الإنمائي حول "محاصرة" العلوم الاجتماعية في العالم العربي وخاصة العلوم الاجتماعية يقول: "تتدخل السياسة والقوانين المتصلة بها، بشكل مباشر، أو بقنوات غير مرئية، في رسم الخطوط

---

[1] ترأس قسم الفلسفة في كلية الآداب بالجامعة اللبنانية، كما ترأس تحرير مجلة "الفكر العربي" وتحرير "الموسوعة الفلسفية العربية".

[2] فضيل ديلو: العلوم الاجتماعية بين العمومية والخصوصية – مقاربة نقدية، ص12. نقلًا عن: عبد الحليم مهورباشة: أزمة العلوم الاجتماعية وميلاد النماذج المعرفية البديلة، ص.ص. 69 – 97.

[3] معن زيادة: تأصيل العلوم الإنسانية – إشكالية معرفية ومجتمعية، ص.5. نقلًا عن: عبد الحليم مهورباشة: أزمة العلوم الاجتماعية وميلاد النماذج المعرفية البديلة، ص.ص. 69 – 97.

[4] World Social Science Report. Knowledge Divides. Paris: UNESCO, International Social Science Council, 2010.

الحُمْر للبحث العلمي في هذا المجال، وذلك إضافة إلى ما هو موروثٌ ومستبطنٌ من حدودٍ اجتماعيةٍ وثقافية."[1]، وهو ما أكَّد عليه تقرير "المجلس العربي للعلوم الاجتماعية" حيث عدّد عِدة ظواهرَ تُقيّد الإبداع في مجال العلوم الاجتماعية يرجع معظمها إلى: ".. القيود السياسية عليها .. والجمود البيروقراطي للجامعات .."[2]، هذا أدى بالنهاية إلى حالة من الترهل الأكاديمي الذي أوصل بالنهاية أن تكون: "معظم البحوث تفتقر إلى إشكاليات محددة بإطار نظري واضح ومفاهيم منتظمة، وهناك أعداد أخرى من دون إشكالية تذكر، تعتمد على مواد ضعيفة، وتبقى في إطار الأنموذج التأملي."[3].

11.3.2 تاريخ "إسلامي" بعيون أوروبية

ومما يدعو للأسف أن القراءات المادية للتاريخ –بكلّ حَمولاتها مِن أمراضٍ معرفيةٍ– لم تبقَ في حدود أُطُرها المحلية الأوروبية، ولكن بالتزامن مع المشاريع الاستعمارية العسكرية والاقتصادية، بدأت آثار الحراك التنويري في أوروبا تطال مثقفين عرب ممن "امتهنوا" التأريخ متأثرين بأحكام المستشرقين وآرائهم في التاريخ الإسلامي، فاعتمدوا استنتاجات المستشرقين وكأنها ثوابت مُطْلَقة وحقائق كونية لا تَقْبل النقاش، ومن هؤلاء: (أحمد أمين)[4] و(طه حسين) و(لويس عوض)، بل إن بعض المفكرين الإسلاميين أمثال: (محمد عمارة)[5] تأثر بالمدارس التاريخية الأوروبية كما في كتابه "الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية" والذي فنّد أخطاءه الأيدولوجية وتأثره بالنظرة الاستشراقية (صائب عبد الحميد) في كتابه "الإسلام بعد الرسول ونشأة المذاهب".

---

[1] برنامج الأمم المتحدة الإنمائيّ، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2003م: نحو أقامة مجتمع المعرفة، ص4.

[2] بامية محمد: العلوم الاجتماعية في العالم العربي – أشكال الحضور، ص. 7.

[3] عبد الله حمودي: العلوم الاجتماعية في العالم العربي – مقاربة الإنتاجات الصادر باللغة العربية (2000–2016)، ص.ص. 6 و 110.

[4] في سلسلته: "فجر الإسلام"، و"ضحى الإسلام"، و"ظهر الإسلام"، و"يوم الإسلام".

[5] مفكر مصري إسلامي.

ويشير المفكر الفرنسي (جوستاف لو بون – Gustave Le Bon)[1] إلى أنه في حين يدّعي التفكير الغربي الحديث التحرر والموضوعية العلمية، إلا أنه يقف إزاء الإسلام وقضاياه موقف تمليه عليه عصبية خفية[2]، وهو ما يعزوه (مونتغمري وات – W. Montgomery Watt)[3] إلى: "تحيُّز راسخ الجذور يعود إلى الدعاية الحربية للقرون الوسطى."[4]، ولم تتوقف العصبية والتحيُّز ضد الإسلام (والأمم المستعمَرة عمومًا) عند حدود الصراع على الموارد الاقتصادية والحدود السياسية، بل امتدت بشكل عمدي وممنهج إلى ذاكرة وتاريخ هذه الشعوب، فأعادت صياغة تاريخ هذه الشعوب المستعمَرة وأعادت تشكيل وعيها، يقول (ريموند آرون – Raymond Aron)[5]: "إن البشرية كلها قد بدأت تصل إلى صورة الوعي التاريخي الذي يتميز به الغرب في العصر الحديث. ان الغرب لم ينشر التكنولوجيا والرياضيات والفيزياء وسائر العلوم الاخرى فحسب بل قد نشر كذلك الافكار التي تشكل الوعي التاريخي عنصرًا هاماً من عناصرها. فالأوروبيون هم الذين صاغوا للهنديين وعيهم بماضيهم. فالتاريخ الذي صاغه الاوروبيون هو الذي يساعد اليابانيون على

---

[1] طبيب ومؤرخ فرنسي. عمل في أوروبا وآسيا وشمال أفريقيا. كتب في علم الآثار وعلم الإنثروبولوجيا وعني بالحضارة الشرقية. من أشهر آثاره: حضارة العرب وحضارات الهند و"باريس 1884" و"الحضارة المصرية" و"حضارة العرب في الأندلس" و"سر تقدم الأمم" و"روح الاجتماع" الذي كان إنجازه الأول. هو أحد أشهر فلاسفة الغرب وأحد الذين امتدحوا الأمة العربية والحضارة الإسلامية. (ويكيبيديا)

[2] غوستاف لوبون: حضارة العرب، ص. 139.

[3] مستشرق بريطاني عمل أستاذاً للغة العربية والدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي في جامعة إدنبرة في إدنبرة–اسكتلندا. من أشهر كتبه: "محمد في مكة" (1953)، و"محمد في المدينة" (1956)، من إصدارات جامعة إدنبرة. (ويكيبيديا)

[4] نقلًا عن: يوسف القرضاوي: الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، ص. 138.

[5] فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، عمل كمدرس في جامعات (السوربون – كوليج دو فرانس – مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية – باريس – تولوز – كولونيا – المدرسة الوطنية للإدارة – كلية الدراسات المتقدمة – ...). (ويكيبيديا)

استيعاب ماضيهم عن طريق تأويله وتفسيره. ففلسفة التاريخ التي تمت صياغتها في القرن الأخير في الغرب هي التي يستوحي منها الحكام الصينيون تصورهم للمجتمع المنشود ورؤيتهم لماضيهم ولمستقبلهم"[1].

يقول (قاسم شعيب)[2]: "تدعي الحداثة اتخاذ موقف نقدي من 'الرؤية القديمة' على أساس مبدأين هما: أولا: العقلانية التي تعني إخضاع العالم وسلوك الإنسان لحكم العقل. وثانيا: التصنيف، أي التمييز بين المعتقدات الأفكار والعلوم والأجناس والأنواع والبشر والعوالم.. ووضع سلالم تفاضلية بينها. فقالوا مثلا إن فكر الحداثة أصوب الأفكار، والرأسمالية أفضل الأنظمة الاقتصادية الممكنة، والليبرالية أوجه الأنظمة الاجتماعية والإنسان الأبيض أرقى البشر والعقل الحداثي أخصب العقول .. وعلى أساس هذه المبادئ المعلنة التي لا تعبر بالضرورة عن مضمون حقيقي، أمكن تصدير أفكار الحداثة ومعتقداتها ورؤاها وأنظمتها الاقتصادية والاجتماعية إلى الأمم الأخرى وإشعارها أنها أقل قدرا من الأمة الأوروبية وعليها أن تقتدي بها وتأخذ عنها. وكان العرب إحدى تلك الأمم المستهدفة من خلال نخبهم الفكرية والسياسية الموالية لهم."[3].

هذا وظلّت الدراسات التاريخية العربية ردْحًا من الزمن –ولا تزال– مجرد إعادة انتاج للدراسات التاريخية حسب المدارس المادية؛ إذ كان رؤساء قسم التاريخ بالجامعة المصرية –أولى الجامعات العربية– من الأوربيين –حصرًا– حتى سنة 1936م، ثم تلا ذلك عقدين كان عمداء كليات التاريخ عرب متغرّبين من غير المسلمين[4]، عليه فقد كان طبيعيًا أن تسود المفاهيم التاريخية من وجهة نظر المؤرخين الأوربيين في

---

[1] Raymond Aron : Dimensions de la conscience historique, Edition Librairie Plan, Paris, 1966, p.115.

[2] قاسم شعيب: باحث وأكاديمي تونسي، أستاذ المنطق وعلم الكلام. له عدة مؤلفات، منها: "تحرير العقل الإسلامي" (2013)، و"فتنة الحداثة" (2013)، و"المفهوم الفلسفي للوجود"(2005).

[3] قاسم شعيب: الحداثيون والتراث، ص.ص. 16–17.

[4] مثل: سليم النقاش وجرجي زيدان وإلياس الأيوبي ونعيم شقور وداود بركات وغيرهم من مسيحيي الشام، فضلا عن المستشرقين.

الدراسات التاريخية العربية الناشئة، فكانت النتيجة الحتمية أن المجال الثقافي العربي صار متشبِّعًا بقراءة التاريخ العربي بعيونٍ أوربيةٍ مُعاديةٍ (وفي أفضل الأحوال مُستعليةٍ أو مُنحازة)، وهو ما يستوجب طرح السؤال حول ضرورة إعادة قراءة تاريخنا من منظور معرفي جديد، وإعادة تفسيره حسب المنظومة المعرفية والمباني القيمية الإسلامية.

12.3.2 الحاجة لقراءة إسلامية أصيلة

على الجانب الآخر فقد أدّى انتصار الثورة الإسلامية إلى نقلة نوعية في مسألة الحرية الأكاديمية والبحثية في مجال العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية، سيما علوم الفلسفة والتاريخ، حيث أن البحث والتأليف في هذا المجال لا يمكن أن يستقلّ ماديًّا بشكل ذاتي من خلال التموّل المباشر من الناس، فكان لابد لهذا العمل من سلطة تدعمه ماليًّا وسياسيًّا ... على سبيل المثال: في مقدمة كتابه "المنهج الجديد في تعليم الفلسفة" يقرّ (محمد تقي مصباح اليزدي)[1] بفضل الثورة الإسلامية في إيران وما أحدثته من طفره في حقول الدراسات الإسلامية والإنسانية فيقول: "منذ سنين طويلة وأنا أتعذب من وضع المناهج الدراسية في الحوزات العلمية ومن نقص في المواد والكتب الدراسية ومن الطرق المبعثرة في التدريس، ولا سيّما في مجال الفلسفة، وكنت أتمنى أن تتهيّأ الظروف لتخطيط جديد يضفي النظام على هذه الاوضاع. ولكن تحقيق هذه الأمنية كان يبدو بعيدًا وعسيرًا بسبب الظروف العصيبة في زمان الطاغوت والضغوط التي كان يفرضها على علماء الدين بشكل خاص والمحدوديات التي كان يوجدها للحوزات العلمية ... واستمرّ هذا حتى انتصار الثورة، وتوفرت ظروف مناسبة لنشاطات بنّاءة وتكاملية، نشّطت القوى المتحررة .. ومن جملتها علماء

---

[1] فيلسوف وعالم دين إسلامي شيعي، مؤسس مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث العلمي، عضو مجلس خبراء القيادة في إيران وأحد أبرز علماء الدين الإيرانيين، من تلامذة المفسر والفيلسوف الإسلامي (آية الله محمد حسين الطباطبائي) والعارف الكامل (آية الله محمد تقي بهجت)، وعُدَّ من أشهر الفلاسفة الشيعة خلال حياته.

الدين التي كانت لها حصة الأسد في هذه الثورة الثقافية والسياسية –فإنها– بعد عشرات السنين من الحيلولة دون قيامها بدورها الخطير – وجدت الأرضية المناسبة لمضاعفة جهودها للتعرف على حقائق الإسلام بشكل أفضل ثم نقلها للآخرين، والدفاع عن مواقف الإسلام النظرية والعملية."[1].

4.2 القراءة الإسلامية – إرهاصات فلسفة إسلامية للتاريخ.

كلُّ بحثٍ في التّاريخ لابدّ أن يسبقه تأسيسٌ نظريٌّ مُحْكَم لفلسفة التاريخ؛ وفقدان هذه الفلسفة يفتح الباب ليكتب هذا التّاريخ في مسارات التغريب أو التجْهيل أو التيْئيس، كما أن محاولة كتابة التاريخ (سيما التاريخ الإسلامي) أو حتى محاولات الرجوع إلى التاريخ الإسلامي وقراءته وتوظيفه، جميعها محاولات غير علمية ولا موضوعية إذا خالفت أبسط قواعد ومناهج البحث التاريخي التي تشترط مقدَّمًا البدء باستنباطَ فلسفةَ تاريخِ الأمة التي يؤرِّخُ لها في سياق العقيدة التي تعتنقها وتوجّه وقائع تّاريخها وتحدد مساراته، يقول (هاري إلمر بارنز – Harry Elmer Barnes)[2] عن التاريخ أنه: "فلسفةٌ تُلقَّنُ عن طريقِ سرْدِ الأمْثال."[3]؛ وما يضفي فعالية وحيوية لهذا السرد في السياق الإسلامي أنه يجعل تأثير الفلسفة الكامنةَ فيه متجاوزةً للأوساط النخبوية بل إنها تمتد إلى أعماق الحياة الثقافية للأمة[4]، يذهب باحثون إلى أن فلسفة التاريخ كما عوّضت قصور التاريخ فإنها تعوّض قصور الفلسفة أيضًا؛ فهي كما تعالِج في التاريخ داءَ "الحكاية السطحية"، فإن فلسفة التاريخ من ناحية أخرى تشدّ الفلسفة إلى الواقع وتُنزلها من عالم التجريد المفرط[5].

---

[1] محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص. 5.

[2] عالم اجتماع، ومؤرخ، وأستاذ في جامعة كولمبيا – الولايات المتحدة.

[3] هاري إلمر بارنز: تاريخ الكتابة التاريخية، ج1، ص. 215 & ج2، ص. 227.

[4] جوزف هورس: قيمة التاريخ، ص. 104.

[5] أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص. 110. نقلًا عن: صائب عبد الحميد: فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي، ص. 114.

تميزت الفلسفة الإسلامية أنها عرّفت "الإنسان" كموجود "باحثٌ عن الغاية"، مائلٌ بشكل فطري إلى الكمال اللامحدود[1]، لذا أعطت الفلسفة الإسلامية تحليلًا مختلفًا لحركة التاريخ، فقدَّمت قراءةً اجتماعيةً ناظرةٌ بشكلٍ أساسي إلى البناء الفوقي للإنسان، أو ما يسمى نظام المعاني والهوية الثقافية والمعارف المرتكزة في الاجتماع الانساني والتي تشكّل بنيته الاجتماعية، في قبال المدارس الفلسفية الأخرى التي ذهبت إلى تفاسير مختلفة لحركة المجتمع من قبيل:

- الجبرية الاقتصادية لـ(ماركس).
- البنيوية[2] الماركسية لـ(ألتوسير).
- بنيوية الوجدان الجمعي لـ(دوركايم).
- البنيوية المعرفية لـ(سوسور).

وفيما ترفض الرؤية الإسلامية جميع هذه التفاسير المجتزأة لحركة التاريخ تذهب إلى أن المعارف المكتسبة والغايات الإنسانية لكل أمةٍ بحسب فطرتها وأصل خِلقتها هي التي تحدد السُنَن التي تجري عليها في الواقع[3]. وهذه السنن الإلهية مبادئ موجودة منذ الأزل في عالم "الواقع ونفس الأمر"[4] بمصطلح الفلسفة الإسلامية، أو ما يطلق عليه (كارل بوبر)[5] عالم "المقولات المعتبرة بذاتها"[6]، ليكون الإنسان في نظر

---

[1] للمزيد راجع: آية الله جوادي آملي: العقيدة من خلال الفطرة في القرآن الكريم.

[2] يطلق لفظ "بنيوي" عادة على فلسفة تستنبط "علة" ما كامنة لتفسير ظاهرة ما، مثلا يقال: "بنيوية الوجدان المجتمعي"، أي أن "الوجدان المجتمعي" هو المفسر والعلة الكامنة وراء تغير مسار التاريخ بالنسبة لأمة من الأمم. وهكذا...

[3] تيد بنتون وإيان كريب: فلسفة علم الاجتماع – البُنى الفلسفية للفكر الاجتماعي، ص. 219. (باللغة الإنجليزية)

[4] مصطلح فلسفي إسلامي يشير إلى عالم الواقع الموضوعي والحقائق الثابتة، المستقلة عن إدراك الذهن البشري أو وعيه.

[5] من فلاسفة العلم في القرن العشرين.

[6] كارل بوبر: أسئلة لا تنتهي – مذكرات الوعي، ص. 211. (باللغة الإنجليزية) (حيث يقسّم (بوبر) الوجود إلى ثلاثة عوالم: الأول هو عالم الأشياء والأجسام الفيزيائية، والثاني هو عالم التجارب الذهنية، والثالث هو عالم المقولات المعتبرة بذاتها.)

الفلسفة الإسلامية مرتبطًا بالوجود اللامحدود الذي يفيض عليه المعاني والميول والتوجهات من خلال ارتباطه بالظواهر التاريخية الزمانية التي ستتشكل عبر مسيرة عمله وإرادته. ويذهب (صائب عبد الحميد) إلى أن هناك شَرْطان أساسيان لولادة فلسفة التاريخ، هما:

1. ولادة ونمو المعارف الفلسفية.
2. تطور فنّ التدوين التاريخي ليشمل تاريخ الأمة ومجموعة من الأمم المتجاورة على الأقل.

ويمكن القول أن هذان الشرطان كانا على درجة معقولة من التحقق في الحواضر الإسلامية على مدى التاريخ، ما انعكست على مجموعة واسعة من مصنفات فلاسفة ومؤرخي المسلمين التي كانت تقدم التاريخ تحت عنوان "العِبْرة" –التي هي الجزء الأهم من "فلسفة التاريخ"– وخاصة في مجال تاريخ سياسة الأمم، منها على سبيل المثال:

1. المسعودي، أبو الحسن (ت 343هـ) في كتابه: "مروج الذهب" الذي قدم فيه قياس ومقابلة بين الحضارات مع إسقاط النتائج على الدول الإسلامية المعاصرة له.
2. المسبّحي، محمد بن عبد الله (ت 420هـ) في كتابه: "الأمثلة للدول المقبلة." حيث قدم فيه التاريخ على أنه أمثلة مجردة صالحة لأن تستلهمها الدول المقبلة[1].
3. مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب (ت 421هـ) في كتابه: "تجارب الأمم" الذي قصر فيه التاريخ على "ما يستفاد منه تجربة في أمور لا تزال يتكرر مثلها."[2].

---

[1] محسن الأمين العاملي: أعيان الشيعة، ج3، ص. 234 نقلًا عن: صائب عبد الحميد: معجم مؤرخي الشيعة، الإمامية – الزيدية – الإسماعيلية، الترجمة 1246.

[2] أبو علي مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، (مقدمة المحقق د. أبو القاسم إمامي).

4. البيروني، محمد بن أحمد (ت 440هـ) في كتابه: "الآثار الباقية عن القرون الخالية" ككتاب تطبيقي في المقارنة بين تجارب الأمم[1].

وغيرها عشرات الأمثلة من التأريخ الفلسفي الإسلامي لمختلف المشارب الفلسفية وبمستويات مختلفة من العمق، هذا في قبال تيارات فلسفية غربية فككت ما بين الفلسفة والتاريخ أو أنها مثل المدرسة التاريخية الألمانية جعلت من التاريخ بالتعريف تراكمًا لحوادث ووقائع ليس بينها أي جامع ولا رابط.

ولكن منذ وفاة (عبد الرحمن ابن خلدون – ت 808هـ) وحتى القرن الأخير لم يشهد علم التاريخ لدى العرب والمسلمين أي تجديد يُذكر[2]؛ حيث توقفت المدارس الإسلامية عن تقديم قراءة جديدة، هذا مع غض النظر عن قراءات وافدة على العالم الإسلامي سُميت "تقدميّة" كأحد منتجات "التنوير الأوروبي"، مثل المنهج الديكارتي في قراءة (طه حسين) والمنهج النفسي في قراءات (عباس العقاد) والمنهج الاقتصادي–الاجتماعي في قراءة (عبد العزيز الدوري) والمنهج البنيوي في قراءة (محمد عابد الجابري) وليس انتهاءً إلى معاصرين من أمثال (عبد الله العروي) و (هشام جعيّط)! فسقط بعضها في التبرير للتحركات الاستعمارية[3]، وسقط الآخر في فخ التبرير للقراءة الاشتراكية التي بررت القبضة الشيوعية على المجتمعات الخاضعة لهذا النمط.

وقد نُسبت عدةُ نماذجٍ لتفسير التاريخ إلى المدرسة الإسلامية، منها:

---

[1] محمد بن أحمد البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخالية، ج5، ص. 20.

[2] قاسم عبده قاسم، إعادة قراءة التاريخ، ص. 8.

[3] ما سمي في أدبيات الاستعمار بـ "عبء الرجل الأبيض – White Man Burden".

1.4.2 مدرسة الإمام علي (عليه السلام) في نهج البلاغة

يمكن القول أن ما اشتملت عليه خطب نهج البلاغة من فلسفة للوجود وتحليل للمجتمعات وتفاعل طبقاتها واستشراف سيرورتها كانت الإرهاصات الأولى لمدرسة التاريخ الإسلامية، حيث يشرح الإمام علي (عليه السلام) التركيبة الاجتماعية للدولة ويقسمها إلى عدد من الفئات، لكل فئة دور محدد يقوّم الدولة ويربطها بالفئة المغايرة، فالجنود، وعمال الخراج، والقضاة والعمال والكتاب، والتجار وذوي الصناعات، والطبقة السفلى، جميعها طبقات متكاملة تمثل أركان الدولة التي تُسيِّر أمرها، ثم يفسّر الإمام علي حركة النمو الحضاري أو نمو الدولة أنه نشاط يبتدئ أولًا من العدل الذي هو أساس الملك، وهو الداعي إلى ظهور المَوَدَّةً واستقامةِ العِباد، وبالتالي ظهور العِمارة في الأرض، والتي يمكن منها تَفَقُّد أمرِ الخَرَاج، وتغذية طبقة الجُند التي هي رِبَاطُ الدولة وقِوَامُها، وبالتالي الطاعة لسلطان الله، وعلى نفس المنوال فسّر الإمام علي (عليه السلام) حركة انهيار المجتمعات واندثار الحضارات من خلال البِدَعِ والظُّلْمِ الذي يؤدي إلى تشتُّتِ الأهواء وإعواز أهل الأرض وبالتالي خرابها، كما احتوى نهج البلاغة على جملة من الإشارات التي ترسم المعالم الرئيسية للمدرسة الإسلامية في فلسفة التاريخ، وذلك بناءًا على مجموعة من الأسس، هي:

1. محورية مشروع الرسالة في السير التاريخي للبشرية: ويشهد له قوله (عليه السلام): "اصْطَفَى سُبْحَانَهُ مِنْ وَلَدِه [أي ولد آدم عليه السلامِ] أَنْبِيَاءَ أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ وَعَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَاتَّخَذُوا الْأَنْدَادَ مَعَهُ وَاجْتَالَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ عَنْ مَعْرِفَتِهِ وَاقْتَطَعَتْهُمْ عَنْ عِبَادَتِهِ فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ [...] إِلَى أَنْ بَعَثَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مُحَمَّداً رَسُولَ اللَّهِ (ص) لِإِنْجَازِ عِدَتِهِ وَ إِتْمَامِ نُبُوَّتِهِ مَأْخُوذاً عَلَى النَّبِيِّينَ مِيثَاقُهُ مَشْهُورَةً سِمَاتُهُ كَرِيماً مِيلَادُهُ وَ أَهْلُ الْأَرْضِ يَوْمَئِذٍ مِلَلٌ مُتَفَرِّقَةٌ وَ أَهْوَاءٌ مُنْتَشِرَةٌ ..."[1].

---

[1] الشريف الرضي: نهج البلاغة، ص.ص. 43-44.

2. محورية دور الأنبياء في إخراج الفطرة الإنسانية إلى حيز الفعلية وليرجعوا الناس عن اختلافها وخروجها عن سمت الفطرة، ويشهد لذلك قول الإمام علي (عليه السلام): "... وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ ..."[1].

3. غاية التاريخ تتمثل في السير الإنساني الفردي والجمعي نحو التكامل المعنوي وحركة القلوب نحو الإيمان، وتأسيس البنية الاجتماعية السياسية على أساس الصبغة النفسية الإسلامية، ويشهد له قول الإمام علي (عليه السلام) لما أظفره الله بأصحاب الجمل: "... وقَدْ قَالَ لَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ وَدِدْتُ أَنَّ أَخِي فُلَاناً كَانَ شَاهِدَنَا لِيَرَى مَا نَصَرَكَ اللَّهُ بِهِ عَلَى أَعْدَائِكَ فَقَالَ لَهُ (ع) [عَلِيٌّ (ع)] أَهَوَى أَخِيكَ مَعَنَا فَقَالَ نَعَمْ قَالَ فَقَدْ شَهِدَنَا وَلَقَدْ شَهِدَنَا فِي عَسْكَرِنَا هَذَا [قَوْمٌ] أَقْوَامٌ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَأَرْحَامِ النِّسَاءِ سَيَرْعَفُ بِهِمُ الزَّمَانُ ويَقْوَى بِهِمُ الْإِيمَان..."[2].

4. وأخيرًا، إن غاية التاريخ في حركته تتجلى في تحقق الوعد الإلهي وأن النهاية ستكون نورانية بيد الإمام المهدي (عليه السلام)، ويشهد لذلك قول الإمام علي (عليه السلام) بعد أن يذكر رسول الله (صلى الله عليه وآله) وكيف ترك راية الحق بيد اهل البيت (عليهم السلام) فيقول "... حَتَّى يُطْلِعَ اللَّهُ لَكُمْ مَنْ يَجْمَعُكُمْ وَ يَضُمُّ نَشْرَكُم"، وعلّق (ابن أبي الحديد المعتزلي) على هذه الكلمة بالتصريح أن المقصود منها ظهور الإمام المهدي (عليه السلام)، فقال: "... هذا إشارة إلى المهدي الذي يظهر في آخر الوقت وعند أصحابنا أنه غير موجود الآن و سيوجد وعند الإمامية أنه موجود الآن."[3].

---

[1] الشريف الرضي: نهج البلاغة، ص43.

[2] الشريف الرضي: نهج البلاغة، ص56.

[3] ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج7، ص94. نقلًا عن: حسين شمس الدين: "القضية المهدوية في فلسفة التاريخ"، ص7.

حاصل الأمر أن ما نجده في نهج البلاغة مفسِّرٌ وشارحٌ لما أتى به القرآن في الرؤية حول التاريخ وغايته، من أن مسيرة البشرية بدأت مع الدين وترجع إليه، وأن حقيقة التغيّر لا يكون إلا بتغيير النفوس على وجه الحقيقة، وأن الوعد الإلهي حاسم في أن المستقبل مشرق[1]، وقد أشار إلى تبلوُر هذه القراءة في نهج البلاغة الشيخ (محمد مهدي شمس الدين) في كتابه "التاريخ وحركة التقدم البشري ونظرة الإسلام"، وأشار إليها كذلك (صائب عبد الحميد) في كتابه "علم التأريخ ومناهج المؤرخين"، ولكن هذه القراءة في نهج البلاغة كانت ناظرة فقط إلى حديثٍ[2] للإمام علي (عليه السلام) مجتزأ من سياقه المعرفي، ولم تكن مُشْرفة بشكل تام على المنظومة الفكرية لتضع تفسيره التاريخي والحضاري ضِمن رؤيته الكونية المتكاملة، كما لم تتضمن جوابه (عليه السلام) عن أسئلة الأخلاق والآخرة والاجتماع الإسلامي والمعرفة والوجود وعلاقة الإنسان بالله وبالإنسان وبالطبيعة، وهو ما سيحاول الإجابة عليه لاحقًا فلاسفة الإسلام الكبار مثل (السيد محمد باقر الصدر) في مدرسته التاريخية استنادًا إلى دراسة شاملةٍ متكاملةٍ لتراثِ أهلِ البيتِ (عليهم السلام).

2.4.2 مدارس غير أصيلة – السياسة والعقيدة يكتبان التاريخ

طالما كانت عقيدة الجَبْر[3] (ومنها الجبر التاريخي) هي المنظومة العقائدية الأكثر تفضيلًا لدى السلطات المستبدة، مع صعود نجمهم في البلاط العباسي سعى السلاجقة لحماية "الخلافة" العباسية من الهجمات

---

[1] حسين شمس الدين: "القضية المهدوية في فلسفة التاريخ"، ص7.

[2] الشريف الرضي: نهج البلاغة – القسم الثاني / كتاب 53، ص.ص. 431 – 436.

[3] الجبرية منشأها أموي صرف منذ القرن الأول ومع تولي معاوية السلطة. قال (أبو هلال العسكري) في الأوائل: إنَّ معاوية أوّل من زعم أنَّ الله يريد أفعال العباد كلها. وتتابع على هذا الاعتقاد عامة ملوك بني أمية ومعهم زبانيتهم من علماء الملوك حتى ترسخ هذا الفكر، وتواترت هذه الفكرة في مذهب أهل السنة حتى وصلت إلى الرازي الذي قال ليس في الوجود إلا الجبر، وصرح بأن الجبر حقٌّ والتَزَمَهُ، وتابَعه على ذلك جُل عُلماء الأشاعرة الذين –وإن كانوا لا يسلمون بإنهم جبرية بل يصرحون بأن الانسان مختار في فعله، ولكن– محصلةَ آرائهم الواردة في كتبهم تُلزمهم بأن محصَّلَ كلامهم هو الجبر. (الأستاذ الشيخ عباس شمس الدين – وفقه الله)

العلمية – الإعلامية التي يشنّها أزهر الفاطميين على "المدرسة الحديثية" العبّاسية. وكان آنئذٍ العقل الفلسفي – العرفاني هو رأس حربة علماء الأزهر الفاطمي، ولم تكن "مدرسة الحديث" وقتها قادرة على التصدي للسيل الجارف من التساؤلات التي يثيرها فلاسفة الأزهر، فما كان من (نِظام المُلك) –الوزير السلجوقي– سوى اللجوء إلى مدارس كلامية أخرى وانتداب (أبي حامد الغزالي)[1] ليعمل في إطار "المدارس النظّامية" في بغداد ليحاول إيقاف هذا التيار العلمي الجارف القادم من القاهرة[2]، فصنّف (الغزالي) مؤلفاتٍ مثل: "تهافت الفلاسفة" و "فضائح الباطنية" كثمرةٍ لهذه الزيجة المؤقّتة التي استمرت أربع سنوات بين السلطة العباسية وبين علماء المدرسة الأشعريّة (الغزالي والرازي وغيرهم).

في كتابه "تهافت الفلاسفة" يناقش (الغزالي) استدلالات فلاسفة قدماء من (أرسطو) وحتى (ابن سينا) حول بضع وعشرين مسألة في مباحث الإلهيات، إلا أنه انتهى به إلى تكفير المسلم منهم وتكفير كل شخص يعتقد بما وصلوا إليه، وفي سبيل نقض الاستدلالات الفلسفية اضطر (الغزالي) إلى إنكار بديهيات عقلية مثل "مبدأ العليّة" (أي أنّ المقدمات تؤدي إلى النتائج وأنّ العلّة تؤدي إلى المعلول)، يقول: "الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا؛ فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر. مثل الريّ والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق والنار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء... وإن اقترانها إنما هو لما سبق من تقدير الله – سبحانه– لخلقها على التساوق لا لكونها ضرورياً في نفسه ... بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة."! فبالنسبة للغزالي كل شيء في هذا الكون يفعله الله،

---

[1] أبو حامد الغزالي عالم دين سنّي جمع بين التصوّف والعقيدة الأشعرية، فتوّج مسيرته العلمية بكتابه (تهافت الفلاسفة) المتشدد ضد العقل الفلسفي، فكان يحذّر حتى من دراسة الرياضيات لأنها قريبة من الفلسفة (انظر مثلًا: الغزالي: المنقذ من الضلال، ص. 19)، وإن كان عاد عن معظم آراءه هذه في آخر حياته.

[2] منصف الحامدي: العقل والدين في الفكر العربي المعاصر (عند طه عبد الرحمن)، ص. 82.

بإرادته، وأما ما نتوهمه من اسباب طبيعية للحوادث، فهو مجرد "اقتران" للأحداث التي يخلقها الله، أي ضربٌ من "العادة" لا أكثر!

أما في كتابه "فضائح الباطنية والفضائل المستظهرية" فقد تجلّت مهارات (الغزالي) في الجمع بين "الوظيفية المعرفية" و"الوظيفية السياسية"؛ فهو وإن كان يقدم نفسه كمدافعٍ عن الإسلام "الصحيح"، إلا أن همّه الأول كما يبدو كان إثبات شرعية "الإمامة" حسب الطرق "الظاهرية" (منذ السقيفة وحتى السلطة السياسية القائمة – السلجوقية)، ولأجل بلوغ هذا الهدف ارتكب (الغزالي) عدة أخطاء منهجية، منها أنه لم يعتمد في الاطلاع على عقائد وأفكار من أسماهم "الباطنية" إلا من خلال كُتُب مخالفيهم مثل: "الفرق بين الفرق" لـ(عبد القاهر البغدادي) ثم "الملل والنحل" لـ(الشهرستاني)، ثم حكم على جميع أفكارهم بالتعميم أنها مؤسسة على "التلبيس والتلاعب بالألفاظ" أو ما أسماها هو "الحيل التسع"، ليختم مساجلته معهم في الفصل الثامن بفتوى الشرع في حقهم بالتكفير والتخطئة وسفك الدماء؛ فمثلت هذه الأفكار والنظريات الأساس الذي استندت إليه آلة السلطة في قمع المخالفين معرفيًا ومن ثم سياسيًّا، مثل من ذهبوا إلى القول بالنص في الإمامة، وبعض آخر مثل: الحلاج، والسهروردي، و... ممن يكون قد استخدم مفرداتٍ خارجة عما هو "مقبول" في الثقافة الأحادية السلطوية السائدة في ذلك الزمان، كما استندت السلطة على فتاوى (الغزالي) لشرعنة قمع من تجرّأ على مخالفة القراءة الظاهرية للدين (تقديم النقل وظاهر النصوص والامتناع عن تأويل النصّ ما إن تعارض مع البديهيات العقلية).

امتدادًا لهذا الخط السياسي – الفكري سادت قراءات همّشت المنهج النقدي والعقلي، بل إن بعضها أخذ موقفًا عدائيًّا تجاه العقل كأداة معرفية فأنكرت دوره في المعرفة من الأساس، وازدهرت مناهج معرفية أخرى

أكثر تصالحًا مع السلطة السياسية، منها ما قدّم المنهج الكشفي كالصوفية[1]، ومنها ما قدم المنهج النقلي كتيّار "أهل الحديث" الذي كان ينظر إلى ظواهر النصوص الدينية بوصفها المصدر الوحيد المعتبر للمعرفة[2]، لاحقًا وبعد تبني الفكر الأشعري في الدوائر العلمية الرسمية بما حُمِّل من أفكار مثل رفض الحُسن والقبح العقليين والتنظير "العلمي" لعقيدة الجبر[3]، وقد أسهم هذا المناخ الفكري في انكماش دور العقل النظري والعملي في النظام المعرفي الإسلامي، مما هيأ الظروف لتفشي ما يمكن أن نسميها "القراءة الرومانسية المبتسرة[4] لتاريخ عصر صدر الإسلام"، التي أنتجت بالنهاية –عبر القراءة التاريخية المشوّهة– حركات إسلامية تتأرجح بين تطرُّفين، إما الجنوح إلى القراءة المادية وتفريغ الإسلام من مضمونه، أو الجنوح إلى التطرف في تقديس الماضي، فعمدت إلى حشد كل الاستشهادات التي تخدم المسار التمجيدي لمجموعة مصطنعة من المُثُل العليا، أمّا النصوص التي لا تخدم ذلك فيتمّ السكوت عنها، ما خلق حلقة مفرغة يقترن فيها التأريخ وفلسفة التأريخ بالتمجيد والحنينيّة وبالإسقاط[5].

"لقد أعلن النبي في حياته أن رِدَّةً تحصل من بعده، وتلك الرِّدَّة كانت رِدَّة ثقافية تشمل الاعتقادات والأحكام والقيم. وبسببها دخلت تحت جناح الإسلام معتقدات يهودية ومسيحية ومجوسية، تحوّلت لاحِقًا إلى مذاهب. وصار من يميل إلى المعتقدات اليهودية له مذهب خاص، ومن يميل إلى النصرانية له مذهب آخر، ومن يميل إلى المجوسية له مذهب ثالث، واختار آخرون بناء مذاهب هي خليط من كل ذلك [...] وسيطر على الوعي العام حالة من التلبس بأفكار وضعية واجتهادات بشرية كانت مغمسة بمصالح سياسية وخلفيات

---

[1] انظر: يوسفيان وشريفي: عقل وروحي، ص. 16.

[2] انظر: جعفر السبحاني: الملل والنحل، ج. 3، ص. 9.

[3] انظر: جعفر السبحاني: رسالة في التحسين والتقبيح، ص. 71.

[4] المولود المبتسر: أي ناقص النمو والمشوّه وغير القادر على الحياة مستقلًّا عن الدعم الخارجي.

[5] راجع: سالم يفوت: مكانة العلم في الثقافة العربيّة، ص.ص. 8 – 22.

ثقافية ودينية لا تعكس حقيقة الإسلام ولا تعبر عن الوحي [...] فكتب السيرة والحديث التي تم تدوينها تحت رعاية الحكام الأمويين والعباسيين. وهي مدونات كانت مخترقة بالأكاذيب والإسرائيليات. وقد كشف البحث السندي عن وضع الآلاف من الروايات لتجميل صورة الحكام الأوائل وتشويه معتقدات التوحيد والإساءة للنبي وطمس مسألة الإمامة والولاية من بعده، وزرع الكثير من المعتقدات الحشوية مثل التجسيم والجبر والارجاء والغلو الواردة من الوثنيات القديمة [...] إن أغلب مدونات التراث كتبت تحت رعاية الأمويين والعباسيين ونُسبت للإسلام بينما كان أكثر ما فيها قادما بالفعل من التراث اليوناني والهندي واليهودي والفارسي. وقد أصاب (أحمد أمين) في 'ضحى الإسلام'، حين ذهب إلى أن 'عقيدة السلف' –مثلًا– في الأسماء والصفات قد تسرّبت من العقائد اليهودية[1]..."[2].

3.4.2 الجبر والإرجاء في تفسير التاريخ

تأتي خطورة تأثير عقيدة "الجبر" في قراءة التاريخ في تكريس ثقافة "الأمر الواقع" أيًا كانت صورته وطبيعته؛ ما يؤدي إلى قراءة حوادث التاريخ باعتبارها أمرًا جبريًّا قدريّ لا دَخَالة للإنسان فيه، وهو ما ينتج جُملة من التفسيرات الخاطئة من ربط الحوادث بغير مسبباتها الحقيقية، فضلًا عما منحته هذه الرؤية الجبرية من تطبيع وشرعنة وتكييف للفساد في المجتمع، مما يُغيِّب فاعلية الإنسان وحركته في الوجود، ويجعله يركن إلى الباطل، ويعطّل القيم الإسلامية المرتبطة بتحمل المسؤولية والحركة والتغيير، مثل: إحقاق الحق وإبطال الباطل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله ...[3].

---

[1] أحمد أمين: ضحى الإسلام، ص71.

[2] قاسم شعيب: الحداثيون والتراث، ص.ص. 66 و 104 و 110.

[3] سيف الدين عبد الفتاح: الجانب السياسي لمفهوم الاختيار لدى المعتزلة.

وبخلاف ما ذهبت إليه القراءات الحداثية والسلفية والصوفية والأشعرية فإن "مفهوم 'القضاء والقدر' ليس هو المسؤول عن العجز والتخلف والانحطاط الذي تعيشه الأمة، والمسؤول عن ذلك هو فهم السلفيين والأشاعرة له على أنه جبر أو كسب أو ما يشبه ذلك. حيث لا يعني القضاء الجبر، بل يعني الحكم أو هو نتيجة العمل، والقدر هو مقدماته أو هو هندسة الفعل. فيكون القضاء، بذلك، نتيجة فعل الإنسان الذي يسمى قدرا لأنه يتضمن تقديرا وهندسة وتحضيرا. وهذا لا ينفي وجود حالات أخرى يكون القدر متعلقا بعمل الذات الإلهية كما هو إرسال الرسل وانتصار الدين في نهاية التاريخ. فالقدر لا يصادر حرية الفرد فيما يتعلق بواقعه ومصيره."[1].

أما الاتجاه "الإرجائي" الذي يعرّف الإيمان بالله تعالى على أنه "قول بلا عمل" وأن المعاصي والكبائر لا تضر إيمان المرء، فهو اتجاه يجرّد التوحيد من آثاره العملية والاجتماعية والسياسية، ما يوفّر البيئة الخصبة لانتشار الظلم والفساد، ومبدأ "الجبر" وإن اختلف مع مبدأ "الإرجاء" في السند والتفسير إلا أنهما يؤولان إلى النتائج ذاتها، من تكريس الأمر الواقع وتبريره، وشلّ فاعلية الإنسان وتخديره وتأخيره عن تحمّل مسؤوليته[2].

وتراكمت طبقات من التمويه والتضليل على حقل الدراسات التاريخية الإسلامية نتيجة التنكر للعقلانية التي هي جوهر الشريعة الإسلامية، إلى حد أبعدت الباحثين عن الحقائق وجوهر السنن التاريخية، يذكر الأستاذ (حسن بن فرحان المالكي)[3] في مقدمة كتابه "نحو إنقاذ التاريخ الإسلامي": "التاريخ الإسلامي لا يَجهل

---

[1] قاسم شعيب: الحداثيون والتراث، ص. 74.

[2] سيف الدين عبد الفتاح: الجانب السياسي لمفهوم الاختيار لدى المعتزلة.

[3] مفكر وباحث تاريخي اشتُهر بنقاشاته الدينية والفكرية على الساحة السعودية والعربية والإسلامية، له عدة مؤلَّفات من أشهرها: "حرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسنة النبوية"، و"نحو إنقاذ التاريخ الإسلامي"، و"بحث في إسلام معاوية بن أبي سفيان".

المسلمون أهميته، وإن اختلفوا في قراءته، وكتابته، وبحثه، وتصنيفه، وتقييمه ... لكن التاريخ الإسلامي ابْتُلِيَ بكثير من أبنائه الذين لم يفهموا الأهداف الحقيقية من دراسته، ولم يقفوا على جواهر فوائده ولم يعرفوا المنهج الصحيح في الاستفادة منه، تلك الاستفادة التي تتصاحب فيها معرفة الأخطاء وبدايات الانحراف مع معرفة الإيجابيات وجوانب الإشراق ... التاريخ الإسلامي مُبْتلى بكثير من الصالحين، الذين يجمعون بين العاطفة الصادقة والجهل المركب وقديما قال بعض السلف: 'لم نر الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث' ... التاريخ الإسلامي مبتلى ببعض العلماء الذين يجازفون بإصدار الأحكام المستعجلة حول الأحداث والمواقف والشخصيات والنتائج ... التاريخ الإسلامي بحاجة إلى أن نُحْسِن استخدام العلم، ذلك العلم الذي يَهْدي إلى الحق ويوصِل إليه، وليس ذلك العلم الذي تُسيِّره العواطف وتراكمات الأخطاء والظنون وتَجرُّه ردود الأفعال غير المدروسة ولا المسؤولة لاتخاذ مواقف متشنجة، تقلب الحقائق من أجل إرضاء الناس أو إغضاب الآخرين وتَلوي أعناق الأدلة وتَجمَع الأضداد وتُخضِع المُسَلَّمات وتفرِّق بين الأمور المتفقة، من أجل الثبات على موقف خاطئ أو الحصول على ثناءٍ جاهل.".

فنشأت ما يمكن أن أسميه "الدراسات التعليلية" التي يسعى أصحابها لإضفاء نوع من القدسية المصطنعة لحقب تاريخية بعينها ولا ترضى أبدًا بنقدها (سيما للقرون الهجرية الأولى وشخصياتها)، ثم شاعت ثقافة بين أبناء هذه المدرسة أن مجتمع السلف هو المثل الأعلى للمجتمع الإسلامي وأنه يجب العودة إلى شكل المجتمع الماضي (حتى من حيث شكل اللبس والعادات الاجتماعية ..) كشرط لاستعادة أمجاد الإسلام، حتى ساد انطباع أن الإسلام ينظر إلى التاريخ نظرة تشاؤمية تقوم على التدهور كقَدَرٍ مكتوب ومصير حتميّ لا فكاك منه[1]. واستندت هذه القراءة في رؤيتها النكوصية التشاؤمية إلى قراءة مجتزأة عن سياقها

[1] انظر في هذا المقام: ماريا لويزا برنيري: المدينة الفاضلة عبر التاريخ. وانظر أيضا: الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة.

لمجموعة من الأحاديث النبوية تتعلق بمستقبل الإسلام أو التنبؤ بواقع المسلمين؛ التي منها أحاديث "غربة الإسلام" ("بدأ الإسلام غريبا [...]")[1] وأحاديث "خير القرون" ("خير الناس قرني ثم الذين يلونهم [...]")[2] وأحاديث تفكك الإسلام ("لتُنقضن عُرى الإسلام[...]")[3] وأحاديث "فساد الزمان" ("يأتي على الناس زمان [...]")[4] أو الأحاديث الأخرى التي أشارت إلى تفضيل العصور بلحاظ علاقتها وتفاعلها مع المَثَل الأعلى –الشكلي– للمجتمع الإسلامي وضرورة معايشته والعيش به وبمقتضاه، أو التطبيق الخاطئ لآيات سنن **نكوص الأجيال كقوله تعالى:** ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الأَدْنَى ...﴾ [الأعراف:169] **وقوله تعالى:** ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ [مريم:59]، **جميع هذه** المقولات أدت إلى أن يُلصَق بالإسلام نظرة تشاؤمية نكوصية لحركة التاريخ[5]. وصولًا إلى ما انتهى إليه (محب الدين الخطيب) الذي نظّر لتيار سلفي جديد بداية القرن 19، واستطاع أن يعيد صياغة أحداث

---

[1] "بدأ الإسلام غريبا، وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء" (رواه مسلم). وانظر في شرح الحديث: ابن رجب الحنبلي، كشف الكربة في وصف أحوال أهل الغربة، ص.ص. 3 – 8 (مقدمة المحقق) وص.ص. 10 – 12 (شرح ابن رجب للحديث)؛ مسلم، صحيح الإمام مسلم بشرح النووي، ص. 177 وما بعدها؛ الشاطبي: الاعتصام، ص.ص. 18 – 35.

[2] "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم" (رواه البخاري ومسلم).

[3] "لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها وأولهن نقًضا: الحكم، وآخرهن الصلاة" (رواه أحمد والطبراني وابن حبان).

[4] في صحيح مسلم مروي عن أبي سعيد الخدري عن النبي –صلى الله عليه [وآله] وسلم– قال: (يَأْتي علَى النَّاسِ زَمانٌ، يُبْعَثُ منهمُ البَعْثُ فيَقولونَ: انْظُرُوا هلْ تَجِدُونَ فِيكُمْ أحَدًا مِن أصْحابِ النبيِّ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلَّمَ؟ فيُوجَدُ الرَّجُلُ، فيُفْتَحُ لهمْ به، ثُمَّ يُبْعَثُ البَعْثُ الثَّانِي فيَقولونَ: هلْ فيهم مَن رَأَى أصْحابَ النبيِّ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلَّمَ؟ فيُفْتَحُ لهمْ به، ثُمَّ يُبْعَثُ البَعْثُ الثَّالِثُ فيُقالُ: انْظُرُوا هلْ تَرَوْنَ فيهم مَن رَأَى مَن رَأَى أصْحابَ النبيِّ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلَّمَ؟ ثُمَّ يَكونُ البَعْثُ الرَّابِعُ فيُقالُ: انْظُرُوا هلْ تَرَوْنَ فيهم أحَدًا رَأَى مَن رَأَى أحَدًا رَأَى أصْحابَ النبيِّ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلَّمَ؟ فيُوجَدُ الرَّجُلُ فيُفْتَحُ لهمْ بهِ).(صحيح مسلم، الرقم:2532) وعن أبي هريرة –رضي الله تعالى عنه– عن النبي –صلى الله عليه وسلم–: (سيأتِي على أمتي زمانٌ يكثرُ القراءُ ويقلُّ الفقهاءُ ويُقبضُ العلمُ ويكثرُ الهرْجُ قالوا وما الهرجُ قال القتلُ بينَكم ثم يأتِي بعدَ ذلك زمانٌ يقرأُ القرآنَ رجالٌ لا يُجاوزُ تراقِيَهم ثم يأتِي زمانٌ يجادلُ المنافقُ والمشركُ المؤمنُ) (مجمع الزوائد، الرقم:192)

[5] سيف الدين عبد الفتاح: "الرؤى المستقبلية في عالم المسلمين – بين نهاية التاريخ وصدام النبوءات – دراسة نقدية من منظور السنن والمقاصد"، ص. 123.

التاريخ الإسلامي في قالب فكري سلفي فظهرت نتيجة لذلك دراسات وقراءات مشوهة ومبتسرة للتاريخ الإسلامي[1]، يمكن القول أنها قد تكون أساس الفهم الداعشي للإسلام والتصوّر الخاطئ لمعنى الحكومة والدولة الإسلامية التي أصبحت مرتكزة في التصور "السلفي" عن الذات، وما نتج عن ذلك من حركات تكفيرية وإرهابية.

4.4.2 مدارس "إسلامية" ذات نزعة عضوية/مادية – ابن خلدون

وعلى جانب آخر انتشرت دراسات معاصرة تحاول قراءة التاريخ الإسلامي وتقييمه وفق آليات التفكير الفلسفي الغربي الحداثي دون الأخذ في الاعتبار التناقض بين المنهجين، من المدارس "الإسلامية" ذات النزعة المادية "مدرسة العمران الإسلامية" وعلى رأسها قراءة (ابن خلدون) ويمكن أن يضاف إليهم (ابن الأثير)، وهي مدارس تم إعادة إنتاجها وهندستها ثم الدفْعُ بها إلى المجال المعرفي الإسلامي وهندستها لخدمة أجندات سياسية ومعرفية بعينها، وعلى نفس منوال القراءات الغربية للتاريخ جعل أصحاب المدرسة المادية "الإسلامية" البُعدين الجغرافي والسياسي هما مجاليّ التعبير عن فاعلية الإنسان، وجعلوا الدولة هي محور التاريخ، وجعلوا الوقائع الاقتصادية والاجتماعية هي العصب الحساس للتاريخ ووجهه المرئي، ويقرنون سعادة الإنسان باتساع المجتمع، في تفسير –لمسيرِ المجتمع في التاريخ– يشبه المعروف حاليًا بـ"الداروينية الاجتماعية"[2].

وظلّت اجتهادات أصحاب "مدرسة العمران" حبيسة مكتبات الوراقين إلى القرنين التاسع عشر والعشرين حين حدث نوع من الاستقرار في المناهج الغربية الوضعانية في قراءة التاريخ، وعندها افتعلت الأوساط الأكاديمية الغربية عملية "إعادة اكتشاف" لمدرسة (ابن خلدون)؛ ويبدو أن هذا التبجيل والحفاوة بمنهج (ابن

---

[1] صائب عبد الحميد: علم التاريخ ومناهج المؤرخين، ص. 28.

[2] انظر: علي حسين الجابري: فلسفة التاريخ والحضارة في الفكر العربي، ص.ص. 125 – 128.

خلدون) راجع بالدرجة الأولى إلى تشابه مقولاته في العصبية والعمران وتَعاقُب الدول مع مفاهيم التطورية (الدارونية) التاريخية[1]، إضافة إلى تغييب البُعد المعنوي –الفردي والجماعي– في قراءة (ابن خلدون) للتاريخ، إذ أن محور قراءة (ابن خلدون) عن مفعول القوى السياسية (المادية!) في التاريخ هي العمل الأهم الذي يستنتج به من خلال المنهج التجريبي الاستقرائي ما يعرف بـ "قوانين التاريخ"، وهي قراءة تهمّش البُعد المعنوي الأخلاقي الديني. يقول (قاسم شعيب)[2]: "... وكان هناك شيخ المستشرقين (سلفستر دي ساسي – Silvestre de Sacy)[3]، الذي ارتبط اسمه بـ (ابن خلدون)، الذي 'انتشل (ابن خلدون) من نسيان مديد وقرّبه للقارئ، ليبدأ بعد ذلك دورة من مراكمة الدراسات الغربية حول (ابن خلدون) كباحث فذ واستثنائي وراسم لأول فلسفة التاريخ عرفها الفكر الانساني حسب شهادة (بروكلمان – Brockelmann)[4]،[5] .. فـ (ابن خلدون) كان اكتشافا غربيا وقبل ذلك كان مجرد مؤرخ وفقيه مالكي قريب من السلطان."[6].

وبلغت هذه الحفاوة الغربية بـ(ابن خلدون) حتى يقول (ليون غوتيه – Léon Gautier)[7]: "إن نفحة من النهضة الأوروبية قد خرقت النطاق المحكم المحيط بالشرق الإسلامي، فوصلت إلى روح (ابن خلدون)

---

[1] وجيه كوثراني: تاريخ التأريخ، ص. 95.

[2] باحث وأكاديمي تونسي، أستاذ المنطق وعلم الكلام. له عدة مؤلفات، منها: "تحرير العقل الإسلامي" (2013)، و"فتنة الحداثة" (2013)، و"المفهوم الفلسفي للوجود"(2005).

[3] سلفستر دي ساسي: مستشرق فرنسي، لقّبه (عبد الرحمن البدوي) بـ "شيخ المستشرقين الفرنسيين". عمل في معهد اللغات والحضارات الشرقية بباريس ويُعتبر استاذاً للأساتذة في اللغات الشرقية ولا سيما اللغة العربية والعبرية.

[4] كارل بروكلمان: مستشرق ألماني، من أبرز تلاميذ المستشرق اليهودي (ثيودور نولدكه)، ومن أشهر مؤلفاته كتاب "تاريخ الأدب العربي" الذي ترجم في ستة مجلدات وفيه رصد لما كتب في اللغة العربية في العلوم المختلفة من مخطوطات ووصفها ومكان وجودها.

[5] سالم حميش: التراكم السلبي، ص17.

[6] قاسم شعيب: الحداثيون والتراث، ص. 98.

[7] ليون غوتيه: مؤرخ فرنسي، وأمين الأرشيف الإمبراطوري، وأستاذ علم الحفريات في مدرسة دي شارت.

الشرقية."[1]، ويقول (ناثانيال شمت – Nathaniel Schmidt)[2]: "إذا كان هناك فلسفة وضعية معتمدة على الحقائق العلمية، فإن (ابن خلدون) سيكون أحد روادها، بالرغم من تمسكه بالإسلام."[3].كما يراه حداثويون عرب مثل (ناصيف نصار): "جسرًا مرّ عليه الفكر العربي من ثقافة القرون الوسطى إلى ثقافة القرون الحديثة.[!!!]"[4]، وهي نفس الهالة التبجيلية التي اصطنعتها الأكاديميا الغربية حول شخصية (ابن رشد)؛ فلم يكن (ابن رشد) أصيلا في تفكيره، وكان يحاول التوفيق بين تعاليم الإسلام وفلسفة اليونان، ولم ينجح في ذلك حيث الاختلاف جذري والهوة سحيقة. وهو ما اضطره لتغليب الرؤية الأرسطية على رؤية القرآن في مسائل اعتقادية كثيرة مثل خلق العالم والخلود الأخروي[5]، وهذا الانحراف في الرؤية الكونية لا شك سينتج قراءة مادية للتاريخ على النمط الغربي ولكن بغلاف وشكل ومصطلحات إسلامية.

ويمكن اعتبار القراءة الخلدونية من أوائل القراءات العلمانية للتاريخ الإسلامي سواء في حقل الموضوع أو طبيعة المنهج، حتى يذهب (أرنولد توينبي) أن مقدمة ابن خلدون هي منبع أفكار (ميكيافيلي) و(كونت) و(ماركس)[6]، بما في هذه المنظومات الفكرية من نزعات مادية برجماتية، ويذهب (حسين هنداوي) من خلال دراسة[7] كشف فيها بالقرائن أوجه الشبه في كثير من الرؤى والمنطلقات لدى (ابن خلدون) و(هيجل)

---

[1] علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، ص. 113.

[2] مستشرق أميركي وأستاذ اللغات السامية وآدابها ودراسات الشرق الأدنى في جامعات (كولجت – هاملتون – كورنيل).

[3] ناشانيال شمت: ابن خلدون – المؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف، ص. 66.

[4] ناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ. والفكر الواقعي عند ابن خلدون (أطروحة الدكتوراة)

[5] ابن رشد: فصل المقال، ص.ص. 42–43.

[6] أرنولد توينبي: مختصر بحوث في التاريخ، ج3، ص. 332.

[7] حسين هنداوي: التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيجل، ص.ص. 109 – 117.

بكل ما في آراء الأخير من تشوهات فكرية حتى مثّلت آراؤه أساس النظم النازية والفاشية والليبرالية الغربية (كما نوقش ذلك في مقدمة الفصل).

صحيح أن (ابن خلدون) استطاع أن يستشف كمية الحمولات المذهبية والانحيازات السياسية في منهجية "الجرح والتعديل" في كتابة التاريخ الإسلامي[1] وحاول تجاوزها من خلال المنهجية التجريبية أو ما يسميه "الممكن والممتنع"[2]، إلا أنه في الوقت عينه تنكر لقوانين المنطق والبرهان العقلي[3]، كما حاول مرارًا البرهنة على إبطال جدوى النظر الفلسفي، لأن الفلسفة -كما يرى (ابن خلدون)-: "تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراك وجودنا فضلّ العقل فيها وانقطع"[4]. إضافة إلى أنه من خلال تتبع المصادر التي ذكرها في مقدمته يمكن ملاحظة قصور إطلاع (ابن خلدون) على كتب فن "السياسة المدنية" التي تُعتَبَرُ أساسًا لا غِنى عنه لبلورة "نظرة اجتماعية" و "فلسفة التاريخ" الضروريتان لفهم آلية نشوء وعمل القوى الاجتماعية، بحيث أنه وحسب ما ذُكر في مسانيده ومصادره، لم يرجع (ابن خلدون) إلى المؤلفات الأهم في هذا الفن لـ: (أفلاطون) أو (الفارابي) أو (ابن رشد)، وبالكاد اقتبس لمرة واحدة من (الماوردي) من كتابه "أدب الدنيا والدين" ولكنه لم يقتبس (والظاهر أنه لم يطّلع) على كتابه الآخر الأهم: "الأحكام السلطانية"!

ثم تجاوز أصول وأساسيات الإسلام كمرجعية معرفية عند قراءة التاريخ، وتجاوز منهج تكاملية المناهج المعرفية الذي تميّزت به علوم الحضارة الإسلامية، واكتفى بتأسيس شيء هو أشبه بمنهج "التاريخانية" –

[1] عبد الحليم مهورباشة: فلسفة التاريخ – مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص. 62.

[2] راجع: عبد السلام المسدي: الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون. & وجيه كوثراني: تاريخ التأريخ، ص. 95 & أسد رستم: مصطلح التاريخ.

[3] علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته، ص.ص. 123 – 149.

[4] عبدالرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ص. 460.

Historicism[1] (مرجعية التاريخ للتاريخ)، وهو المنهج المتداول في المجال المعرفي الغربي بما فيه من بطلان معرفي واضح بسبب "الدور المنطقي"[2]، ويصرّح (ابن خلدون) باستقلال علم التاريخ عن أي مرجعية متعالية عندما يصف التاريخ بأنه: "علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال الذاتية واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيًا كان أو عقليًّا."[3].

تأتي خطورة القراءة الخلدونية التي تم إعادة تصديرها إلى الواجهة بمنهجيتها التجريبية المغلفة بغلاف ديني أنها تنتج معرفة دينية مزيفة واختزالية، وتنتج تَصوُّرًا مشوّهًا عن مفاهيم الحضارة والدولة الإسلامية، ومن خلالها يتم ترويج مبادئ البرجماتية السياسية كأساس لعلاقة تَخَادُم بين الدين والسلطان، وتعظيم دور العصبية القبلية (الجاهلية) كرافعة للسلطة فيما يكون الدين والأيدولوجيا مجرد دعوة مقوّية للعصبية[4]، فالعوامل المؤثرة في العمران من وجهة نظر (ابن خلدون) هي بالدرجة الأولى عوامل مادية: منها عوامل خارجية مثل: البيئة (الوسط الجغرافي) والخصب والفقر (العامل الاقتصادي). وعوامل داخلية مثل: العصبية القبلية. أما العوامل الداخلية مثل البناء الداخلي للإنسان (الثقافة أو الدين) فهو لا يراها ضرورية للاجتماع، كون الاجتماع يتحقق حتى مع عدم وجود الدين، إلا أن الدين وظيفته أنه عامل غير مباشر في قوة الدولة

---

[1] نزعة فلسفية ترى أن التاريخ هو المرجعية الوحيدة لفهم نفسه وتفسير كل الظواهر الإنسانية، وأنه محكوم بقوانين موضوعية يمكن اكتشافها، مما يقلل من شأن الإرادة الفردية أو المرجعيات المتعالية (كالوحي).

[2] تأتي مناقشة التاريخانية عند تفكيك المنهجية التاريخية الحديثة. (بعد صفحات)

[3] عبدالرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ص. 34.

[4] ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص.ص. 39 – 43.

من خلال زيادة العصبية والعدد. فهو يرى أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم[1]، ووجد (ابن خلدون) في المدونات الحديثية على مذهبه ما يؤيد به رأيه مثل رواية: "ما بعث الله نبيًّا إلا في مِنعة من قومه."[2].

وانتهت قراءة (ابن خلدون) إلى رأي بعدم الحاجة لافتراض وجود مُثُل عليا مِثلَ "المدينة الفاضلة" أو "الحاكم الفيلسوف"؛ مبرّرًا ذلك بأن المطلوب في الحاكم ليس حِكمته وفلسفته، بل "صلاحيته" لأهل زمانه من حيث "المُلك والسلطان"، وعند (ابن خلدون) لا يصلح للمُلك الرجل الحاد الذكاء الشديد اليقظة، لأنه قد "يكلف الرعية فوق طاقتهم، لنفوذ نظره في ما وراء مداركهم، واطّلاعه على عواقب الأمور في مبادئها بالمعيّة، فيهلكون."!! ويجد (ابن خلدون) في المدونات الحديثية على مذهبه ما يسند رأيه كالحديث النبوي القائل: "سيروا على سَيْر ضُعفائكم."، أو ما روي عن (عمر بن الخطاب) عندما عزل (زياد بن أبي سفيان) عن العراق، وسُئل عما إذا كان عزله عن عجز أو خيانة، فقال (عمر): "لم أعزلك لواحدة منهما، ولكني كرهت أن أحمل فضل عقلك على الناس."[3]!!

هذا الانعدام لـ"الإمكان النظري" لوجود مَثَل أعلى يتطلع إليه الفرد والمجتمع لا يؤدي إلا إلى الانحطاط؛ حيث لا هدف واضح أمام هذا المجتمع بسبب ضياع البوصلة التي تشير باتجاه "ما يجب أن يكون".

وتَظهر العقيدة الأشعرية وخصوصًا عقيدة الجبر عند (ابن خلدون) في القول بأن الانحرافات الأخلاقية والتسافل المعنوي لدى كل أمة من الأمم هو "نتيجة حتمية" لقرب انتهاء دورتها في العمران، يقول في المقدمة: "إذا تأذّن الله بانقراض المُلك من أمة، حَمَلَهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك

---

[1] عبدالرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ب. 3، ف. 6، ص. 159.

[2] أخرجة أحمد في مسنده حديث رقم: 10903 (صحيح)، ج.3، ص.623.

[3] عبدالرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ب. 2، ف. 23، ص.ص. 188 – 189.

طرقها، فتُفقَد الفضائل السياسية منهْم جُمْلةً، ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج المُلك من أيديهم ويتبدل به سواهم: (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرًا)."[1]، والآية التي استدلّ بها (ابن خلدون) من سورة الإسراء فسّرها الأشاعرة مثل (الفخر الرازي) بنفس هذا التفسير الظاهري الحروفي المُفْضي إلى الجبرية كما ذهب إليه (ابن خلدون)[2]، ولا شك أن هذه الرؤية المنحرفة المخالفة للفطرة الإنسانية خلاف ما عليه القراءة الإسلامية الأصيلة للتاريخ[3] (كما سيأتي في الفصل اللاحق)، وهي رؤية لا يمكن أن تؤدي بمعتنقها إلا إلى مزيد من الانسحاب والاستسلام للهزيمة.

ويبدو أن الفلسفية البرجماتية عند (ابن خلدون) وتمجيده الغَلَبة العسكرية والعصبية القَبَلية والقوى الغضبية في نفس الإنسان وإهماله جانب الشرعية والمشروعية والنظرة الأخروية والمعنوية متّسق مع المنظومة المعرفية التي نشأ فيها، والتي تبرر سيرة الانقلابات السياسية باسم الإسلام من أول انقلاب قريش يوم السقيفة مرورًا بآليات تأسيس الدول الأموية والعباسية، ويمكن القول أن (ابن خلدون) وإن زعم أنه تجاوز تجاذبات المذاهب والسياسية إلا أن عقيدته الأشعرية بكل حمولتها كانت طاغية على قراءته التاريخية، وكذلك تأثر بالثقافة السياسية السائدة في عصره (عصر الدويلات في الأندلس) الذي تميز بالانحطاط السياسي والصراع –غير الشريف– بين أمراء الدولة الواحدة، ما أفضى إلى جانب آخر من جوانب عدم الدقة والانحراف عند (ابن خلدون) وهي رؤيته وظيفة الدولة محصورة في مهمة: "تطبيق الشريعة وإقامة الجهاد"[4] ولا يقتصر وجه عدم الدقة بالقول أن الإسلام لا ينظر إلى الجهاد كغاية في نفسه من أجل إكراه

---

[1] عبدالرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ب. 2، ف. 20، ص.ص. 141 – 144.

[2] الفخر الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج20، ص. 177.

[3] راجع مثلًا: الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، ج6، ص. 626.

[4] رضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة – سلطة الأيدولوجيا في المجال السياسي العربي، ص. 396.

الناس على الحق، ولكن تعدى ذلك بالقول أن البعد المادي الإكراهي هو الوظيفة الأولى للدولة (هنا تقترب أفكاره من أفكار هيجل مرة أخرى).

ومثلت هذه الحفاوة الأكاديمية المبالغ بها بمصنفات وأفكار (ابن خلدون) الأرضية الصلبة لنشر وتعزيز الرؤية المادية للتاريخ الإسلامي، ليتم توظيف المنظومة الخلدونية بهدف تغليف المقولات الحداثية مثل: الرأسمالية، والكولونيالية، والإمبريالية، والصراع الطبقي، والمجتمع المدني والأهلي، والليبرالية، والديموقراطية، ... إلخ بمفاهيم أخرى لها نكهة تراثية مثل: العصبية، والدعوة الدينية، والمركز والأطراف، وأنواع الدول وعلاقتها بالسوق والتداول والتجارة .. إلخ. وهي مفاهيم لم تكن في ذاتها فتحًا عظيمًا إذ كانت شائعةً في عصرها[1]، إلا أن مقتضيات التبجيل والترويج المدفوع بدوافع سياسية هو ما صدّر القراءة الخلدونية باعتبارها "إنجاز نوعي" للتاريخ الإسلامي، يقول (عزيز العظمة): "إن (ابن خلدون) لم يخرج بعلم جديد يحمل عناصر نقلة في البنى النموذجية العلمية أو الفتوحات المعرفية التي يمكن أن تضفي عليه الكمال والخصوصية الخاصة به. فعلمه 'الجديد' كان يشير دومًا إلى العلوم الأخرى المكوّنة له [...] لا يمكن أن تعتبر ابتكارات عظيمة إلى حد أنها تتطلب الشرح والتفسير. إنها أفكار شائعة كان يفهمها في عصر (ابن خلدون) كل الناس دون استثناء، سواء من حيث دلالتها أو من حيث محتواها ومغزاها."[2].

هذه القراءة المادية للتاريخ الإسلامي ظهرت بعد أشكال بشكل نظري وعملي، سواء على مستوى المدونات والأدبيات والثقافة السياسية والدينية للإسلام السني، أو على مستوى السلوك لجماعات الإسلام السياسي السني التي تأثرت بالقراءات الاستشراقية الحداثية، على سبيل المثال في كتاب "الحزب الهاشمي" للمستلحد

---

[1] محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون –العصبية والدولة– معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ص. 17. & انظر أيضًا: محمود إسماعيل: نهاية أسطورة.

[2] عزيز العظمة: ابن خلدون وتاريخيته، ص.ص. 207 – 209.

المصري (سيد القمني) حاول من خلال مبدأ العصبية والقراءة الخلدونية المادية إثبات أن نجاح ما سماه "الدعوة المحمدية" كان نجاحًا محدودًا نتيجة للعصبية القَبَلية في سياق صراع قبيلة النبي (بني عبد مناف) مع قبيلة جُرهم التي استوطنت مكة قادمة من اليمن قبل ألف عام، كما يذهب (محمد الجابري) أن ما يدفع المسلمين نحو "الفتوحات" لم يكن سوى مثلث "الغنيمة، والقبيلة، والعقيدة"[1]، ومن نماذج القراءات المادية للتاريخ كذلك ما يذهب إليه (حسين مِروَّة) أن التحولات الاقتصادية التي شهدتها الحياة العربية في الجاهلية هي التي استدعت ظهور قوة توحيدية –وهي الإسلام– لتُحقِّق "وضعًا جديدًا قد أخذ يفرض قيمًا جديدة، كنتيجة لتطور تجاريّ واجتماعيّ جعل الوضع المالي والتجاري في المقام الأول من الاعتبار، فكان أن أصبح 'بنو عبد مناف' و'بنو عبد الدار' في مقدمة 'قريش البطاح'، لأنّهم أصبحوا أوفر مالًا وأعظم تجارة. ثم جرت المعايير هكذا بحيث احتلت أمية في قريش الجاهلية مكان الصدارة مذ أصبح فيها أعظم التجار ثراءً، وبسطت نفوذها المالي على كثير من قبائل الحجاز خارج مكة."[2].

مثال آخر هو قراءة (وضاح خنفر)[3] للسيرة النبوية التي أذاعها على حلقات باسم "الربيع الأول" ولاحقًا جُمعت في كتاب بنفس الاسم "الربيع الأول: قراءة سياسية واستراتيجية في السيرة النبوية"، كانت كذلك قراءة مادية خلدونية وإن كان ما طرحه (خنفر) من الأسباب المادية لنجاح دعوة الإسلام مختلفة، وهي: توسُّع الدولة الإسلامية في الفراغ السياسي الناتج عن إنهاك الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية، مع عوامل أخرى مادية من قبيل سيطرة المسلمين على طرق التجارة البرية بين الشام (بيزنطة) واليمن!

---

[1] سيد شعيب: الحداثيون والتراث، ص. 40.

[2] حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، ج. 1، ص. 222. نقلًا عن: قاسم شعيب: الحداثيون والتراث، ص. 40.

[3] إعلامي فلسطيني. رئيس منتدى الشرق، وهو شبكة ممولة من الحكومة القطرية ومكرسة للعمل في الأوساط الشبابية العربية والإسلامية، شغل سابقًا منصب المدير العام لشبكة الجزيرة الإعلامية.

والقاسم المشترك بين جميع هذه القراءات إنها فضلًا عن تضخيم العوامل المادية للنجاح فهي:

أولًا: تهمّش أي بُعد عقائدي (أيديولوجي) في رسالة الإسلام، وتصوّر "نجاح" الإسلام كنتيجة لعوامل مادية وسياسية وليس العكس،

وثانيًا: تغيّب مظاهر الصراع الكوني بين الحق والباطل (بين المادة والمبادئ / بين الإسلام والجاهلية) وتعيد صياغة الصراع باعتباره تزاحم على الموارد والنفوذ وأن دور الدين (كما في القراءة الخلدونية) يقتصر كونه أداة بين يدي أحد أطراف الصراع تنجح أحيانًا من خلال استخدامها في تقوية العصبية (الجاهلية)،

وثالثًا: هذه القراءة التي تسمى (سياسية / استراتيجية) تقطع الاتصال بين الإسلام والشرائع السابقة كأحد مظاهر الخطة الإلهية الكبرى والصراع بين الحق والباطل، ومن ثم تقدم التاريخ الإسلامي كمجموعةٍ من الأحداث والطفرات التي حدثت في الجزيرة العربية نتيجة قابِليّاتٍ معيّنة، وليس لرسالة الإسلام أي بُعد غيبي إلهي.

جميع هذه الأطاريح تُلقَى في إطار ممارسات فكرية لما يسمى "الحداثة"، ولكنها في حقيقتها ما هي إلا نبذ البُعد الغيبي الأخلاقي، وإن تم تلبيس هذه الأفكار الأطاريح لبوس العقلنة والتحديث وتركيبها على نماذج صوفية أو سلفية، يقول (قاسم شعيب)[1]: "النظرة الحداثية، نظرة استئصالية للتراث افتتحها المستشرقون وتواصلت مع الحداثيين العرب وغيرهم الذين لم يكتفوا بنبذ التراث الذي كُتب حول القرآن من تفسير وكلام وفقه، بل ذهبوا إلى نبذ القرآن الكريم نفسه من خلال تأويله وتحويله وصولا إلى التخلي عنه وإحلال المقولات والمنظومات الفكرية والتشريعية الغربية محله ... والنظرة الحداثية تتراوح بين التطرف والمرونة. فما كتبه

---

[1] قاسم شعيب: باحث وأكاديمي تونسي، أستاذ المنطق وعلم الكلام. له عدة مؤلفات، منها: "تحرير العقل الإسلامي" (2013)، و"فتنة الحداثة" (2013)، و"المفهوم الفلسفي للوجود"(2005).

(جلال العظم) و(سيد القمني)، مثلا، لا يمكن تصنيفه إلا ضمن التطرف المادي الذي يختزن الإلحاد الجذري. والمرونة تبدو سمة للذين يحاولون تركيب مقولات الحداثة على نماذج سلفية وصوفية كما هي محاولات (أبو يعرب المرزوقي) و(طه عبد الرحمن). وبين التيارين يقف الطابور الأطول من الحداثيين الذين يكررون مقولات الاستشراق.."[1].

من أهم اللفتات إلى خطورة الفلسفة والرؤية المادية للتفاعلات الحضارية للإسلام كانت في نقاشات (سيد قطب) عن "المشكلة الأخلاقية في الحضارة الإسلامية" في كتابه "الإسلام ومشكلات الحضارة" يقول (سيد قطب): "إن أي تقييم مادي لعصر الخليفة الرابع علي بن أبي طالب رضي الله عنه سيكون في صف معاوية لا في صف عليٍّ، فعلي لم يستطع إقرار الأمن طوال فترة خلافته التي استمرت لأربع سنوات، ولم يمثل قيادة زعامية لأنصاره كتلك التي مثلها معاوية، ففي حين تكتل أهل الشام خلف معاوية تفرق أهل الأمصار عن علي، ثم افترق معسكر أنصاره فخرج منه الشيعة والخوارج، ثم اغتيل على يد الخوارج. في المقابل: استمر معاوية زعيما محبوبا على أهل الشام، ثم حكم بعد علي لمدة عشرين سنة استطاع فيها توحيد الأمة وإعادة عصر السيادة واستئناف الفتوح الإسلامية وتوسع الدولة، هذا الذي تسوق إليه القراءة المادية (العلمانية) لم يعتنقه أحد في أجيال المسلمين، بل ظل علي رضي الله عنه أجل وأعلى عند المسلمين من معاوية، بل تجتمع الأمة على أن معاوية وأنصاره هم الفئة الباغية بنص معصوم من السنة كشف عن هذه الحقيقة "ويح عمار تقتله الفئة الباغية"، وعلي هو خليفة المسلمين الراشد في حين أن معاوية هو أول ملوك الإسلام غير المحسوب على الفترة الراشدة، وهي الفترة التي بدأ فيها انحلال عرى الإسلام بعروة الحكم.".

---

[1] قاسم شعيب: الحداثيون والتراث، المقدمة.

وقراءة الوجود بعين مادية استلحادية يفقد الانسان أي قدرة على اكتساب الانتصار الاستراتيجي ليبقى مشروعه الحضاري محدودًا بعدد سنين عمر الفرد القصير؛ كما أن قراءة الوجود بعين مادية استلحادية يفقد الانسان أي قدرة على توظيف التاريخ؛ على سبيل المثال قراءة واقعة كربلاء قراءة مادية معزولة عن سياقها يوصل إلى استنتاج أنها هزيمة عسكرية في سياق صراع على السلطة بين الأمويين والهاشميين، أما قراءة كربلاء في سياق فكرة وحدة الوجود والاتصال بين عالم الملكوت وعالم المُلك من خلال فكرتيّ (الاستخلاف – الإمامة – الإسلام الاجتماعي – ..) وقراءة كربلاء في سياق تاريخي ابتداءً من "رزية الخميس" وقتال الامام علي (ع) على التأويل واستنفاد الإمام الحسن فرص الإصلاح، حينئذٍ ستكون واقعة كربلاء ثورة معنوية وحلقة جوهرية في سياق ممتد من صراع الحق مع الباطل. وهذا فرق بين القراءة المجتزأة والقراءة الممتدة (التوحيدية) للتاريخ.

هذه الأفكار المادية (القرشية / الأموية / العصبية / الخلدونية) هي التي جعلت المسلمينَ أنفسهم يحاولون تحقيق رؤيتهم الخاصة لـ"نهاية التاريخ" عبر ما يُسمى "الفتوحات الإسلامية الكبرى"، والتي حققت انتشارًا ماديًّا واسعًا وهيمنة (في عالم الأشياء)، وشكّلت جغرافيا جديدة تقوم على أساس "التمكين في الأرض" من منطلق رؤية أن "المسلمينَ هم الأعلون" لا أن "كلمة الله هي العليا"؛ حيث كان البناء المعنوي (الفوقي) لهذه الجيوش الفاتحة (بل للدولة الإسلامية نفسها) بناءًا في غاية الهشاشة، حتى قيل أن الجيوش التي مارست هذه "الفتوحات" كان معظم الجند فيها لا يعرفون كيفية الوضوء ولا عدد ركعات كل صلاة، فيضطر الإمام للتنبيه على ذلك كل صلاة.

على المستوى العملي نتج عن تَفَشِّي هذه القراءة المادية للتاريخ الإسلامي وللسيرة النبوية عدة آفات خطيرة خاصة بين أبناء حركات الإسلام السياسي السني، منها:

أولًا، أن العقل السياسي لهذه الحركات أصبح يفكر تمامًا بعقلية برجماتية مادية بل ويتم صياغة المواقف والبرامج والمدونات التنظيمية لهذه الحركات بهذه الروحية الاستشراقية المادية،

ثانيًا، حدوث حالة من التماهي التام مع كل ما تفرضه أدبيات وخطاب العلاقات الدولية القائمة على المبادئ المادية الهيجلية/النيتشوية[1] التي اصطنعتها الحضارة الغربية، فلم يعد مستغربًا عندها –مثلًا– ان يقوم النظام التركي (الإخواني) بإمداد الكيان الصهيوني بكافة مقوّمات البقاء للاستمرار في حربه ضد المستضعفين من أبناء غزة، فأصبح هذا الصمت والتواطؤ (وأحيانًا التطبيع!) الإخواني غير مستنكرًا ولا مستهجنًا بين أبناء الحركات "الإسلامية"، جميع ذلك ناتج عن تشيُّؤ وتسليع الإسلام، ولهذا أبعاد أخرى تناولتها في موضع آخر لمن أحب الاستزادة[2].

5.4.2 قراءات "إسلامية" هامشية

ومما نُسِب إلى المدارس الإسلامية أيضا مدرسة "إخوان الصفا"[3] التي تشابهت مع مدرسة العمران الخلدونية في تحديد دورة حتمية للتاريخ: (ابتداءٌ – صعودٌ – أوجٌ – انحطاطٌ – بوارٌ)[4]، ولكن اتسم تفسيرهم بمسحة

---

[1] النيتشوية: (نسبة إلى فريدريك نيتشه) مذهب فكري يدعو إلى تمجيد القوة ويرى في الشفقة والرحمة أخلاق في منتهى الانحطاط لأنها تؤدي إلى الضعف الاجتماعي وعدم سيادة الأصلح بسرعة. بل يمكن القول أنها ديانة ملحدة أو حلولية بدون إله، أو هي وحدة وجود مادية ترد الكون بأسره إلى مبدأ زمني واحد هو إرادة القوة والإنسان الأعلى (السوبر مان) فتوثّن الذات الإنسانية من خلال إحلال المطلق (الله) في الإنسان ليصبح كامناً فيه، فيعبد الإنسان ذاته أو يعبد أسلافه، أي الذات القومية المقدَّسة، باعتبارها تجسيداً لذاته. وتسبغ نوعاً من الروحية والقداسة على قانون التطور، وتجعل من القوة الأساس الوحيد لأي نسق أخلاقي، وتعتبر أحد تجلياته السياسية –على سبيل المثال– ما يُطلَق عليه في المصطلح السياسي الإسرائيلي والغربي "فرض سياسة الأمر الواقع" و"خلق حقائق جديدة".

[2] شادي علي: عزمي بشارة: الأيدولوجيا على رُقعة الجيواستراتيجيا. (موقع الخنادق).

[3] مدرسة فلسفية أنتجت حركة دينية سرية نشأت في البصرة، يرجّح أنها من الطائفة الإسماعيلية الباطنية، اعتمدت الرياضات الروحية كدستور داخلي للحركة، دار بين أصحابها مراسلات جُمع منها 51 رسالة في أربع مجلدات تحت عنوان: "رسائل إخوان الصفا".

[4] إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا، ج. 3، ص.ص. 253 – 259.

خرافية غير علمية مثل تفسير حركة التاريخ بارتباطها بالأفلاك، والقول أن دخول الحضارة في كل مرحة في مَسِيرها هو أمرٌ قدريٌ لا مَفَرّ منه ولا دَخَالَة للإنسان فيه[1].

ومما نُسِب للمدرسة الإسلامية أيضًا مدرسة (أبو بكر الطرطوشي) في كتابه "سراج الملوك"، والتي يمكن اعتبارها تلفيق بين نظرة الإمام (عليه السلام) للمجتمع، ولكن مع إضافة عناصر من "مدرسة دورة العمران"، باستخدام مجموعةٍ مختلفةٍ من المصطلحات مثل: ترف الملوك، والاستبداد، وتولية الصغر والضعفاء.

6.4.2 الآفات العامة الناتجة عن قراءات التاريخ "الإسلامية" غير الأصيلة

بصفةٍ عامةٍ أصابت المدارس "الإسلامية" غير الأصيلة آفاتٌ عديدةٌ أهمها:

- القراءة المُؤَدلَجة التي أدَّت إلى الانتقائية والتحميل (تضخيم أحداث بعينها أو تحميلها ما لا تحتمل من الدلالات)، مع الميْل إلى التبرير والتبشير خصوصًا فيما يتعلق بأحداث القرون الأولى في الإسلام، ما نتج عنه مجموعةٌ من القِيم والمُثُل العُليا المُشوّهة.
- الاعتماد على مناهج الجرح والتعديل كمرجعية لتقرير صحة حادثة من عدمها، بالرغم من أن الجرح والتعديل في نفسه عمل تاريخي أصابته أمراض الأَدْلَجَة[2] والتسييس ونفوذُ السُّلطة.

---

[1] مصطفى غالب: إخوان الصفا، ص.ص. 10 – 11.

[2] الأيدولوجيا: (العقيدة) هي نسقٌ فكريٌ عام يفسّر الطبيعة والمجتمع والفرد، ويحدّد موقفًا فكريًّا معين يربط الأفكار في مختلف الميادين الفكرية والسياسية والأخلاقية والفلسفية. والأدلجة: أن يؤثّر هذا النسق الفكري سلبًا على صاحبه فيسلبه الموضوعية والحياد ويؤثّر على قدرته على التفكير الحر.

- الاعتماد على مفهوم "وثاقة" الراوي دون الالتفات إلى مدى إحاطته بالسياق التاريخي والاجتماعي للوقائع التي يرويها أو ما كان يطلِق عليه (ابن خلدون) انسجام الخبر مع "العمران الإنساني" للزمان المنسوب إليه الخبر[1].
- التأثُّر بالفلسفة الغربية والرؤية الاستشراقية للتاريخ الإسلامي.

وكان لهذه الآفات النصيب الأكبر من مسؤولية التراجع الحضاري للأمة الإسلامية؛ يقول (محمد جلال كشك)[2]: "الخلاف حول تفسير التاريخ ليس ترفًا فكريًّا، ولا ظاهرة أكاديمية، بل هو في الحقيقة خلاف حول تفسير الحاضر واختيارات المستقبل"[3]، وفي كتابه "موت الغرب" كتب (باتريك بيوكانن – Pat Buchanan)[4] فصلًا بعنوان "الحرب على الماضي" يشرح فيه خطورة دور التاريخ باعتباره حجر الأساس لثقافة وهوية أيَّ أمةٍ، يقول: "الخطوة الأولى في تصفية أي شعب هي أن تمسح ذاكرته، دمِّر كتبه، وثقافته وتاريخه. ثم اجعل شخصًا ما يكتب كتبًا جديدةً، واصنع ثقافةً جديدةً، واخترِع تاريخًا جديدًا."[5].

---

[1] عبد الرحمن ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون (العِبَر)، ج. 1، ص.ص. 10 و31.
[2] مفكّر إسلامي مصري.
[3] محمد جلال كشك: ودخلت الخيل الأزهر، ص. 9.
[4] مؤلف أمريكي كان من كبار المستشارين لرؤساء الولايات المتحدة الرؤساء مثل (ريتشارد نيكسون)، و(جيرالد فورد) و(رونالد ريغان).
[5] باتريك بوكانان: موت الغرب – أثر شيخوخة السكان وموتهم وغزوات المهاجرين على الغرب، ص. 285.

5.2 إعادة انبعاث القراءة الإسلامية للتاريخ

بدأت إرهاصات نهضة جديدة للفكر الإسلامي تتشكل في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي بعد سقوط الخلافة العثمانية[1] عندها برزت تيارات معرفية مؤثرة تتبنى مشروعات من قبيل مشروع "إسلامية المعرفة"[2]، وظهرت حركات تجديد واجتهاد معرفي تراوحت اهتماماتها وآليات عملها منها:

- محاولة حل التعارض بين الاجتهادات الإسلامية ومخرجات العلوم الإنسانية بالمنهج الغربي (إلى درجة التلبُّس بحالةٍ تبريريةٍ أحيانًا).
- ومنها محاولة إعادة صياغة العلوم الإنسانية لتتوافق من حيث المصطلحات والمنطلقات والأسس طبقًا للثقافة الإسلامية والأدلة النصيّة والقواعد المعرفية الكلية الإسلامية. (منها محاولات مؤسساتية مثل: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في مشروع "أسلمة المعرفة"، ومحاولات فردية مثل محاولات: حسن الترابي وراشد الغنوشي..)، إلا أن هذه المحاولات ظلت مقتصرة على إعادة صياغة قضايا الاجتهاد الإسلامي وما يقابلها من النظريات "العلمية" في مجال العلوم الإنسانية لتتوافق مع

[1] راجع: حسن العمري: إسلامية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر.

[2] لا تضاف المعرفة عادة إلى الأديان فيقال "مسيحية المعرفة" أو "يهودية المعرفة"، ولكن "الإسلام" المضاف إلى لفظة "المعرفة" ليس المقصود به مجموعة الطقوس والعبادات والعقائد، وإنما هي الرؤية الكونية الإسلامية التي تفارق الرؤية المادية في التسليم بتأثير العقل البرهاني والمعارف الفطرية كأدوات معرفية أساسية، ويُحسب على هذه المدرسة: جمال الدين الأفغاني – خير الدين التونسي – محمد عبده – رشيد رضا – هبة الدين الشهرستاني – محمد حسين كاشف الغطاء – محسن الأمين – مالك بن بني – سيد قطب – علي شريعتي – محمد باقر الصدر ..

المناهج الشائعة آنذاك مثل البنيوية[1]، ولم تتجاوز هذه المحاولات سقف إعادة الصياغة، دون أن تبلغ مرحلة النقد واعادة التأسيس على المستوى الأبستمولوجي[2].

- ومنها محاولة إعادة تأسيس العلوم الإنسانية من جذورها الأبستمولوجية على أساس رؤية كونية إسلامية ومنظومة معرفية أصيلة، ولكن اصطدمت هذه المحاولات بضعف البُنَى العلمية للفلاسفة الإسلاميين أو قلة عددهم أو ضعف الدعم المادي لهذا المشروع وكان منها: (محاولات مؤسساتية مثل: محاولة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومحاولات فردية، مثل: مالك بن نبي ومحمد باقر الصدر ...) والتي انتهت بوفاة أصحابها كما انتهى مشروع "إسلامية المعرفة" في أبريل/نيسان 2020م.

يذهب متخصصون[3] إلى أنه بعد التوقف عن تقديم قراءة تفسيرية حضارية للتاريخ بعد مقدمة (ابن خلدون) لم تبدأ القراءات الإسلامية في طرح نفسها والعودة مرة أخرى في المجال العام إلا مع بدايات القرن 19، حيث تميّزت ببعدين هامين:

أولا: عودة الاعتبار للبعد الروحي والمعنوي في القراءة الإسلامية (الرؤية الكونية) بمعنى رؤية العالم المادي باعتباره حلقة في مسير البشرية وأنه ليس هو كل الوجود.

---

[1] البنيوية: منهج للبحث يُستخدم في عدّة تخصصات علمية تقوم على دراسة العلاقات المتبادلة بين العناصر المكوّنة لبنى يمكن أن تكون عقلية مجرّدة ولغوية واجتماعية وثقافية.

[2] الأبستمولوجيا: هي "نظرية المعرفة" وهو العلم المعني بتقسيم وتعريف أدوات اكتساب المعرفة (العقل – النقل – الشهود – التجربة) وتقييم كل أداة ومساحة صلاحيتها وحجيته.

[3] حسين مؤنس: التاريخ والمؤرخون – دراسة في علم التاريخ، ص. 156.

ثانيًا: تفسير حركة المجتمع والتاريخ بلحاظ عدة أبعاد معنوية وسياسية واقتصادية وعسكرية واجتماعية مركبة وحاكمة على بعضها البعض وعدم تقديم أحدها على الآخر وجَعْلِه حاكِمًا على الأبعاد الأخرى.

في هذا السياق المعرفي قدّم (السيد الصدر) مشروعًا في "فلسفة التاريخ" هو مشروع "السنن التاريخية في القرآن"، والذي تناول فيه علميّ التاريخ وفلسفة التاريخ من منظورٍ قرآنيًّ، واستخلص الحقائق المتعلقة بسنن التاريخ. (كما سنتناولها لاحقًا في فصل "مدرسة (السيد الصدر) التاريخية"). كما قدّمَ (مالك بن نبي) قراءةً جديدةً تقتربُ من نظرية "دورة العمران" وإن كان أضافَ إليها اعتبار البُعد المعنوي بعض مراحل "دورة العمران" (كما سنتناولها بالشرح والنقد بعد عدة سطور).

1.5.2 مدرسة (مالك ابن نبي)

فسّر (مالك بن نبي) الحضارة بأنها مركب من المقاومات المادية (الإنسان + التراب + الوقت) مضافًا إليه ما أسماه "المركّب الحضاري"[1]، ما يؤدي بالنهاية إلى إنتاج "الناتج الحضاري"، وفسّر (بن نبي) دَوْرة الحضارة على نفس نمط "دورة العمران" الخلدونية بأنها تمر بمراحلٍ ثلاث أيضا[2]، ولكن بتفصيل مختلف من خلال إضافة البُعد الروحي والمعنوي، ولكن هذا البُعد المعنوي يقتصر على مرحلة التأسيس (نمو الحضارة) دون المراحل الأخرى، فيرى شكل "دورة الحضارة" أنها تتكون من مراحل:

- مرحلة النمـــو: والتي تسيطر فيه الروح ويكون الفرد في أقصى فاعليته الاجتماعية.
- مرحلة الاستقرار: ويكون المجتمع ذو شبكةٍ اجتماعيةٍ ممتدةٍ ومتّسعة، ويستمر الحال حتى حصول صدمة.

---

[1] مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص. 29.

[2] مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، ص.ص. 54 – 57. & مالك بن نبي: شروط النهضة، ص.ص. 73 – 80.

- مرحلة الانحدار: بعد حصول الصدمة يبدأ المستوى الروحي في الانخفاض ويتسبب في الاندثار.

2.5.2 أخطاء (مالك بن نبي)

عندما تناول (مالك بن نبي) ما أسماها "مرحلة النمو" في المسار التاريخي لأي حضارة نجده يصف نهاية الروحانية باعتباره بداية الحضارة والدولة (الاستقرار)، فما قبل هذه المرحلة نجد أن الدين هو الذي يحرك المجتمع لأنه –بتعبيره–: "يخلق في الإنسان الطاقة المحركة والتوتر والإرادة"[1] والعناصر الضرورية في نشوء الحضارات، أما في "مرحلة العقل" فإن "تُعقِّلِن" الوعي والسياسة والسلوك الاجتماعي ما ينتج "الحتمية التاريخية" لانفصال السياسي عن الاجتماعي، وانفصال المعرفي عن الثقافي[2]، ومن ثم انفصال الروحي عن الحضاري، وهنا نجد أن (مالك بن نبي) يتصوَّرُ أن مرحلة الروح تخلو من "نزعة عقلية"، وهذا باللحاظ المعرفي الإسلاميّ يُعارض الطرح القرآني والسيرة النبوية المشرفة؛ ذلك أن "مرحلة الروح" –بتعبيره– كانت في التاريخ الإسلامي –حسب تقسيمه– هي المرحلة التي تبدأ من غار حراء –أي البعثة النبوية– إلى معركة صفين، ولكننا نعلم أنها شهدت إنجازات عقلية هامة، ولم تقتصر على الخطاب الغيبي الروحي، بل إن أدبيات ومدونات الإسلام الأولى أكدت مرارًا على ضرورة العقل والتعقل كأساس لانتقال الفرد من الجاهلية إلى الإيمان، وأكّدت على العقل كأساس في نهضة الشعوب وتقدمها[3]. ولكن يبدو أن (مالك بن نبي) لم يمكنه التمييز بين العقلائية الإسلامية والعقلانية المادية التي هي عقلانيّة أداتيّة ذات نزعة حسيّة تعمل كآلية داخلية للفهم والتبرير والاختراع حيث لا وجود موضوعي للعقل ليعطيه حق التوجيه والإرشاد

[1] انظر: مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، ص. 60 ومابعدها.

[2] مالك بن نبي: شروط النهضة، ص. 67.

[3] راجع: أحمد مسعود: فلسفة التاريخ عند مالك بن نبي.

والقيادة والسيطرة على باقي أبعاد وجود الإنسان وقواه الداخلية[1]. والعقلانية المادية (البرغماتية) هي إحدى ضرورات الدولة البيروقراطية بمفهومها الحداثي الغربي. ولعل هذا الاضطراب الذي وقع فيه (مالك بن نبي) ناتج عن منهجه التوفيقي الذي حاول فيه أن يحلل الظواهر الاجتماعية والحضارية الإسلامية وهو منهج متأثر بدراسته للعلوم الإنسانية في الغرب ولا يصلح لمعالجة الأسس المعرفية الغيبية (الميتافيزيقية) كما في الفلسفة الإسلامية، كما أن محاولات الجمع بين الأصالة والمعاصرة مغالطةٌ منهجيةٌ خطيرةٌ جعلت الفكر الإصلاحي منذ (محمد عبده) يعيش أزمة التناقض وعدم وضوح المفاهيم، ولهذا تفصيل لا يتّسع له مقام البحث.

3.5.2 مدرسة (عماد الدين خليل)

وهي مدرسة اعتمدت على آيات القرآن الكريم في تفسير حركة التاريخ[2]، باعتبار أن ثلث آيات القرآن تقريبًا جاءت في قصص الأمم السابقة، وَدَعت إلى أخذ العِبَر منها، واعتبرت أن أول سردةٍ في القرآن عن التاريخ هي رسمُ مشهدِ خَلْقِ آدمَ والإشارةِ إلى تكوينه من عقلٍ وجسدٍ وروحٍ وعاطفة، ثم استعرض القرآن في هذا المشهد حقيقة الصراع بين قوى الخير والشر، والعلاقة بين السماء والأرض، والمصير والمسير الذي تَؤولُ إليه هذه الصراعات جميعًا فيما يُعرف في المصطلح القرآني بـ "السُّنن"[3].

وفسّر الخليل عوامل تحديد مصير كل أمة من خلال:

1. نفسية الأمة كأفراد وجماعات.
2. أخلاقية الأمة ونظرتها الشاملة للحياة.

---

[1] Jean Pierre Vernant : Religions, Histoires, p. 79.

[2] عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ص.ص. 6 – 7.

[3] عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ص. 114.

3. طبيعة العلاقات الإنسانية.

4. المواقع التي تتخذها من الدين والله والكون.

وامتازت هذه المدرسة برؤية متزنة لتفسير الحدث التاريخي، فلم تنْجَرّ إلى التفسيرات القَدَريّة الجبْريّة ولا إلى الرؤية الماديّة باستقلال العقل البشري، وطرحت رؤية أن الحدث التاريخي مركّب مما يسميه "التقابل الفعال" بين الإنسان والمادة (نواميس الطبيعة) والفعل الإلهي (سنن التاريخ وطبيعة الإنسان)، وأشار أيضًا إلى دور من أسماهم "الطليعة الفذة" في التطوُّر الحضاري الجامع بين التصرف بالمادة ضمن إرادة الله وروحه وكلمته، وهي مجموعةُ مبادئَ قريبةٍ من مفهوم "الاستخلاف" الذي يُعتبر أحد الأعمدة الرئيسية في مدرسة (السيد الخامنئي) التاريخية، ولكن جنحت هذه المدرسة إلى التفسير الجَبْري في تفسير سقوط الحضارات أيًا كانت أسبابه ودواعيه (سياسية – إدارية – اجتماعية – أخلاقية .. إلخ) من خلال القول أنه مصيرٌ حتميٌّ خاضعٌ لـ"سُنن التداولِ": ﴿... وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ...﴾ [آل عمران: 140].

4.5.2 مدرسة (السيد الصدر) التاريخية

يؤكد فلاسفة الإسلام الكبار على محورية النص القرآني كمرجعية عليا[1] عند تناول نظرة الإسلام إلى التاريخ والمجتمع؛ وذلك راجع –بتعبير (السيد الصدر)– إلى أن أي قراءة في التاريخ تؤثِّر وتتأثر بأيديولوجية الإنسان ومعتقداته، وهذا بالتالي ينعكس على نوع المفاهيم والنظريات التي يستخلصها هذا الاتجاه الفكري من أحداث التاريخ عبر سلسلة الزمان، ويؤثر كذلك على منهجية هذا الاتجاه الفكري في تحليل عناصر المجتمع، لذلك نجد أنه عندما استفحلت في المجتمع الإسلامي الأفكار المادية بنسختيها الغربية أو الماركسية، حاول (السيد الصدر) تقديم قراءة إسلامية للتاريخ من خلال قراءته للطرح السنني في القرآن

---

[1] مرتضى مطهري: المجتمع والتاريخ، ص. 309.

الكريم، بحيث أنه في مؤلفاته مثل "السنن التاريخية في القرآن" لم يكن في وارد الدفاع –وحسْب– عن الإسلام والواقع الثقافي والاجتماعي في العراق، ولكنه أيضًا كان يستهدف تغيير المزاج الثقافي العام والأفكار الكلاسيكية في الحوزة التقليدية، بهدف تمهيد الأرضية لإحداث نقلة نوعية على المستوى المعرفي.

وتميزت فلسفة التاريخ عند (السيد الصدر) بمحاولة إضفاء نظرة شمولية إلى التاريخ من خلال الارتكاز على مرجعية متعالية تمكّن الإنسان من إعطاء معنى للتاريخ تُمكِّنه من النظر إليه نظرةٍ كُلّيّةٍ عِلميةٍ، وهي بذلك تختلف عن فلسفة التاريخ المادية التي ظهرت في الغرب في القرن الثامن عشر والتاسع عشر والتي تَشَكَّلَت –بالتعريف– ضد اللاهوت المسيحي (القروسطي)[1]. ففلسفة التاريخ في الفكر الغربي تقف موقفًا متشنجًا ضد كل ما له علاقة بالدين، في قبال تحليل (السيد الصدر) للتاريخ الذي كان يتم من موقع فلسفي عقلي ومن مذهب معرفي (ابستمولوجي) متقدم على الرؤية الغربية التجريبية؛ فـ(السيد الصدر) قد حلل المشكلات الأربع الأساسية في علم التاريخ: "مشكلة السببية"، و"مشكلة القانون المطّرد"، و"مشكلة معنى التاريخ"، و"مشكلة التقدم". واستطاع (السيد الصدر) أن يحلل هذه المفاهيم في إطار نَسَقِي من خلال مرجعية (القرآن الكريم) الذي ارتكز عليه لجعل أفكاره تتمتع بالتعالي المعرفي (أو المرجعية الروحانية)، فأمكن لـ(السيد الصدر) أن يطرح مفهوم "معنى التاريخ" برؤية تنقُض نظيرتها الغربية على المستوى الأبستمولوجي في عدة أبعاد:

البُعد الأول: حيث كان الطابع العام الغالب على فلسفات التاريخ الغربية هو الثنائية والتأرجح بين الخلاص الدنيوي والخلاص الروحي الأخروي، تجاوز (السيد الصدر) هذه النظرة الجزئية ونظر إلى معنى التاريخ

---

[1] القروسطية: لغةً: نسبةً إلى القرون الوسطى في أوروبا، أما اصطلاحًا: تشير إلى تراجع مجتمع حضاريًا وعلميًا وثقافيًا وأخلاقيًا بسبب حالة الجمود الفكري وشياع منهج حَرْفي في فهم النصوص ونمط تفكير منغلق يسيطر على العقل الجمعي في مرحلةٍ حضاريةٍ لأُمّةٍ معيّنة. (المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ص. 1149.)

من خلال مبدأ "الاسلام دين ودنيا وحضارة"، أي من خلال نظرة كلية تربط المادي بالروحي والأرض بالسماء ولم يقدّم ثنائية متضادة بين المادة والروح مثلما قدمتها القراءتين اللاهوتية المسيحية أو المادية الغربية.

البُعد الثاني: أن (السيد الصدر) أعاد حضور الإنسان بأبعاده الفكرية في مسيرة التاريخ، فذهب إلى أن: "المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس في حركة التاريخ، وأن هذه الحركة غائية مربوطة بهدف، وليست سببية فقط، أي أنها حركة مشدودة إلى المستقبل، فالمستقبل هو المحرك لأي نشاط من أنظمة التاريخ، وهذا المستقبل يتحرك من خلال وجود الذهن البشري، وهذا الأخير هو، المحرك، والمدار لحركة التاريخ، وأن العلاقة بين المحتوى الداخلي للإنسان -الفكر والإرادة- وبين البناء الفوقي والتاريخي للمجتمع، هي علاقة تبعية، أي علاقة سبب ومسبب، وأن كل تغير في البناء الفوقي والتاريخي للمجتمع إنما هو مرتبط بتغير المحتوى الداخلي للإنسان."[1].

البُعد الثالث: تَمَكَّنَ (السيد الصدر) في كتابه "فلسفتنا" أن يقدّم نَظرةً كُلِّيّةً صالحة للاعتماد عليها لمنع الأمة الإسلامية من الاستغراق في ردود الفعل الآنيّة تجاه حركة التاريخ؛ فالرؤية الإسلامية للتاريخ –باعتمادها على معايير ثابتة (الوحي والعقل والأخلاق)– ترسُم معالم لحركة الأمة وتحدد اتجاه حركتها بشكل ثابت غير منفعل بالظروف السياسية والعسكرية اللحظية، وعلى أساسَ هذه الهيكلية ذَهبَ (السيد الصدر) إلى أن المشروع الحضاري الإسلامي سيبقى صامدًا أمام كل المؤثرات[2]، عكس المشاريع الأخرى التي تتغيّر – وأحيانًا تتراجع عن– ثوابتها وأهدافها: مثلًا الأحزاب الشيوعية في البلدان الرأسمالية تخلت منذ السبعينات

---

[1] صائب عبد الحميد: علم التاريخ ومناهج المؤرخين، ص.ص. 139 - 141.

[2] محمد باقر الصدر: التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص.ص. 146 . 155.

عن أُسسها الفكرية مثل: الصراع الطبقي ومفهوم دكتاتورية البروليتاريا، وأخيراً قد تخلّت البلدان الاشتراكية عن الماركسية ...

البُعد الرابع: اعتمد (السيد الصدر) في بلْوَرَةِ نَظَرِيَّته في التاريخ والاجتماع على النص القرآني ونصوص نهج البلاغة، بالإضافة إلى الأحاديث والسنة، ومن ثم ارتكز عليها لتحليل مقاطع التاريخ علمياً فلسفياً، وطرح آراءه ونظرياته في القوانين الاجتماعية، والتي تشكل الإطار النظري لعلم الاجتماع الإسلامي، ضمن باقة من المؤلفات، مثل: "فلسفتنا"، و"اقتصادنا"، و"فدك في التاريخ"، و"ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي؟"، و"الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية"، و"البنك اللاربوي في الإسلام"، و"المدرسة القرآنية"[1]، والتي على أساسها عَرَض (السيد الصدر) نظريته في السنن التاريخية باعتبارها تجلّى حكمة الله –سبحانه وتعالى– في صياغة نظام الكون على مستوى القوانين، وعلى مستوى الروابط المطّردة والسُنن الثابتة؛ وبالتالي تمكّن (السيد الصدر) من بَلْوَرة مرجعية "عقلية – قرآنية" (فوق تاريخية) ثابتة، تجعل الإنسان يتعرّف إلى موضع قدميه ويعرف ماذا عليه أن يفعل.

على المستوى التفصيلي، ترجم (السيد الصدر) مرتكزات نظرية المعرفة الإسلامية وعلم الكلام الشيعي إلى مجموعة من المحددات والقوانين لفلسفة التاريخ مع مراعاة الربط الاستدلالي بين المقدمة المعرفية والنتيجة الفلسفية التاريخية، على سبيل المثال ارتكز على مبدأ "الأمر بين الأمرين"[2] في صياغته لمبدأ السنن التاريخيّة في قالبين:

---

[1] ميرزا محمد مهرابي: السنن التاريخية عند السيد الصدر – خطوة منهجية نحو استكشاف فلسفة التاريخ في القرآن.

[2] الأمر بين الأمرين، أو بين الجبر والتفويض، هو مبدأ كلامي أساسي في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) يرفض كلًا من الجبر المطلق (الذي ينفي اختيار الإنسان) والتفويض المطلق (الذي ينفي قدرة الله)، ويثبت أن فعل الإنسان يتم باختياره ضمن دائرة الإرادة والمشيئة الإلهية، وهي كنظرية يقصد بها أن الأفعال التي تصدر من الإنسان هي فعل الإنسان

1. ما كان بصيغة القضيّة الشرطيّة، تربط بين حادثتين، أو مجموعتين من الحوادث على الساحة التاريخيّة، وتؤكّد العلاقة الموضوعيّة بين الشرط والجزاء، وأنّه متى ما تحقّق الشرط تحقّق الجزاء، وكثيراً ما تكون هذه القضيّة الشرطيّة في شرطها معبّرة عن إرادة الإنسان واختيار الإنسان، يعني أنّ اختيار الإنسان يمثّل محور القضيّة الشرطيّة، وشرط القضيّة الشرطيّة.
2. وما كان منها بصيغة القضيّة المحقّقة الناجزة والاتجاه الطبيعيّ، وهو تلك السُنّة التي لا مدخل لإرادة الإنسان في تحققها؛ لأنّها قانونٌ من قوانين الكون والطبيعة والتاريخ، فلا يمكن للإنسان أن يتحدّاها أو أن ينقضها ولا أن يخرج عن طاعتها، وهو المعبّر عنه في خطب الإمام علي (عليه السلام): ".. فإن الدنيا ماضية بكم على سُنن."[1].

وعلى نفس النسق يفرق (السيد الصدر) بين القانون (الشريعة) والاتجاه السنني، من خلال القول أن الدين كشريعة هو صيغة من صيغ الاتجاه الطبيعيّ الذي لا يقبل التحدّي على المدى الطويل، كل ذلك مع التأكيد على محورية إرادة واختيار ودور الإنسان، ومدى فعاليّة هذا الدور في إيجاد الأرضيّة الملائمة لإجراء السنّة التاريخيّة في السنن من الصيغة الأولى (القضية الشرطية)[2].

وباختياره وفي الوقت نفسه فعل الله، أي أن الإنسان يصدر منه الفعل بإرادته وفي الوقت نفسه بإرادة الله ومشيئته التي يعطي الإنسان الإرادة والاختيار، ليس المقصود بنظرية الأمر بين الأمرين في الفعل الإنساني أن يكون هناك شراكة في الفعل بين الله تعالى والإنسان بحيث ينسب نصف الفعل لله تعالى والنصف الآخر للإنسان، بل المقصود أن الفعل كله لله تعالى كما أنه كله للإنسان، ولكن مع حفظ الجهة بين الوجود الغني لله تعالى والوجود الفقير للموجود الإمكاني، وهي من أساسيات عقائد المذهب الشيعي الاثنا عشري في أفعال العباد، وهي ناتجة من مباحث العدل عند الاثنا عشرية، والأصل الثاني من أصول الدين عند الشيعة الاثنا عشرية، ويمكن تعريف نظرية الأمر بين الأمرين أنها في مقابل نظرية الجبر عند الأشاعرة ونظرية التفويض عند المعتزلة. (كمال الحيدري: مدخل لدراسة نظرية الأمر بين الأمرين، ص. 156.)

[1] الشريف الرضي: نهج البلاغة، الخطبة 190.

[2] مركز نون للتأليف والترجمة: صيغ السنن التاريخية – دروس من فكر الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره، ص.ص. 5 – 20.

ويذهب (السيد الصدر) إلى أن الارتكاز على مرجعية القرآن الكريم والسنن التاريخية في القصص القرآني في قراءة التاريخ هو تعالي معرفي بمنظورٍ إسلاميّ، يستمدُّ معناه من مبدأ عقلي فطري وهو التوحيد، وهو المبدأ الذي ثبت بالبداهة لذوي الفطرة السليمة ثباته وتعاليه المعرفي من قبل التاريخ وعلى مدى الأزمان، لأنه أصل الوجود كله، ثم يتفرَّعُ عن مبدأ التوحيدِ مرجعيةُ (القرآن الكريم) كأصل لكل نظرة مستقبلية تسعى إلى تحرير الانسان من الآلهة الكاذبة والمُثُل العُليا المُزيفة، سواء كانت أصنامًا من حِجارةٍ أو مفاهيمَ ونماذجَ ونظرياتٍ منحرفةٍ، مثل ألوهية مفاهيم مثل: العقل في التاريخ عند (هيجل)، أو المجتمع الشيوعي عند (ماركس)، أو نهاية التاريخ عند (فرانسيس فوكوياما)[1]، لينتهي (السيد الصدر) إلى أنه: "لا يمكن للإنسان أن يساهم في حركة التاريخ ما لم يُخْضِع التاريخ إلى نظام أو سنن؛ فالحرية لا تعني الفوضى والعبث، وتدخُّل الإنسان في حركة التاريخ هو سُنّة من السنن الإلهية في الكون."[2].

وتجربة (السيد الصدر) تتقاطع مع تجربة (السيد الخامنئي) في محاولة تقديم قراءة متزنة للتاريخ، تجمع بين: الأصالة العلمية (بالانطلاق من أرضية القرآن الكريم) مع التنظير للجانب الحركي (من خلال إبراز فكرة مسؤولية الإنسان – الاستخلاف)، إلا أن كلا التجربتين –مثل كل المشاريع النهضوية– اصطدمت مع تيّارين منحرفين[3] رئيسيّين:

---

[1] انظر: محمد باقر الصدر: التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ص.ص. 158 – 160.

[2] محمد عبداللاوي: التعالي وأبعاده المعرفية، ص. 202.

[3] عبد الله حاجي صادقي: مباني فلسفة الإسلام السياسية في رؤية الإمام القائد الخامني (دام ظله)، ص. 44.

- الرجعيون: وهم الجماعات التي تصطف دومًا في مواجهات النهضات الإسلامية من أصحاب القداسة المزيفة ممن يعتبرون الدخول في السياسة خروج عن التديُّن (والدين!)[1].
- العلمانيون: ممن ينكرون الإيمان بالمعارف الفطرية مثل عالم الغيب ويعتبرون الإيمان بها ناشئ عن الخوف والجهل.

في تعامله مع التيار الأول (الرجعي) حاول (السيد الصدر) من خلال كتابه "سنن التاريخ في القرآن الكريم"، مقاومة النظرة العفوية أو الغيبية للتاريخ[2] والتي كانت متفشيّةً آنذاك في بعض الحلقات العلمية للحواضر الإسلامية الرئيسية (النجف – الأزهر – الزيتونة – ..)، فأخذ على عاتقه تنبيه الأمة إلى محاولة تكوين الفهم العلمي الصحيح في قِبال ما أسماه "التفسير اللاهوتي القَدَري للتاريخ"، وذلك من خلال إظهار دور الإنسان الحر واختياراته الواعية في التصور القرآني لسنن التاريخ، وإثباته أن العلاقة بين البناء الداخلي (الروحي/الفكري) للإنسان وبين البناء الفوقي والتاريخي للمجتمع هي علاقة سبب بمسبب، وقَدَّم شواهد من القرآن تؤكد على أهمية الاعتبار والتأمل في التجربة التاريخية. ثم قدم عددًا من الشواهد على سنن التاريخ بصيغتها الكلية. ثم استعراض (السيد الصدر) نماذج من سنن التاريخ من تجارب الأمم السابقة.

ويمكن القول أن نفس هذه القراءة الغيبية القدرية كانت أحد العوائق التي حاول (السيد الخامنئي) تجاوزها للوصول إلى تهيئة المجتمع لقبول أفكار (الإمام الخميني)، والتي استهلكت الكثير من جهده سواء ما قبل أو بعد انتصار الثورة الإسلامية، ورغم أن الإمام استطاع أن يُعيد معنى السياسة إلى الفكر الإسلامي، لكن

---

[1] للمزيد عن هذه الظاهرة من وجهة نظر الإسلام الحركي، راجع: الإمام الخميني: صحيفة نور، ص.ص. 149 و150. & الإمام الخميني: حديث ولايت، ج7، ص.ص. 149 و 150. & الإمام الخميني: الحكومة الإسلاميّة، ص. 8. & عمار أبو رغيف: نظرية المعرفة بين الشهيدين مطهري والصدر، ص.ص. 20 – 22.

[2] انظر مثلا: محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية / السنن التاريخية في القرآن الكريم، ص. 71.

ذلك لم يعدم فكرة فصل السياسة عن الدين، فبقي لها أتباع وأنصار في الوسط الحوزوي آنذاك، يقول (السيد الخامنئي):

> "إنّ البعض يعتلون المنبر، وعندما نسمع كلماتهم، نظنّ أنه لم تحدث أيّة ثورة في هذا البلد، وكأنه لم يظهر قائد مثل إمامنا الراحل (رضوان الله عليه)."

> ""تخوّفَ الإمام الخميني الجليل، في ندائه إلى الحوزات العلمية، من أن يُصيب تيارُ التحجّر المتظاهر بالتقدّس الحوزةَ العلمية بوسواس فصل الدين عن السياسة والأنشطة الاجتماعية، وأن يقطعَ الطريق الصحيح أمام التقدّم، يُصوِّرُ تيارٌ خطيرٌ تدخّلَ الحوزة في القضايا الرئيسة للناس، وانخراطَها في الأنشطة الاجتماعية والسياسية ومكافحتَها للظلم والفساد، على أنّه أمرٌ يتنافى مع قدسيّة الدين وساحته المعنويّة؛ إنّ الترويج لهذا الوهم الباطل يُمثّل أعظم هديّة تُقدَّم لقوى الاستعمار والاستكبار."[1].

ويمكن اعتبار أن مدرسة (السيد الخامنئي) -كما سنستعرض لاحقًا- هي امتداد[2] لمدرسة (السيد الصدر) التاريخية، لاشتمالها على نفس الخصائص المنهجية[3] (الفرضيات) التي ينطلقون منها في تحليل أحداث التاريخ مثل:

1. اطِّراد السنن التاريخية: فهي ذات طابع موضوعي ولا تتخلف نتيجتها عن أسبابها مهما اختلف الزمان والمكان والأعراق والظروف الاقتصادية والبيئية و....

---

[1] من نداء آية الله العظمى الإمام الخامنئي إلى المؤتمر الدولي بمناسبة مرور مئة عام على إعادة تأسيس الحوزة العلمية في قم، على الموقع الالكتروني الرسمي، 2025/5/7. (على الموقع الرسمي: https://arabic.khamenei.ir/news/9570).

[2] يسجل بعض الباحثين عدة فروق بين المدرستين إلا أنها في نظر المؤلف غير جوهرية، من أحب الاستزادة فليراجع: جواد سليمانى: "فلسفه تاريخ علامه مصباح در برابر هگل و متمايز از شهيد مطهرى"، ص. 284.

[3] انظر مثلًا: محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية / السنن التاريخية في القرآن الكريم، ص.ص. 63 – 64.

2. ربَّانية السنن التاريخية: أنه مرتبطة بالله تعالى ضمن قوانين موضوعية، ولا يعني مراعاة الإنسان الأسباب والقوانين والسنن الاستغناء على تدبير الله وحكمته وإرادته، وهو ترجمة عملية لنظرية "الأمر بين الأمرين".

3. أن المحتوى الداخلي النفسي والروحي للإنسان هو قاعدة بناء المجتمع، وهو مفترق الطرق في حركة المجتمع بين النكوص والتسافل أو التقدم والتكامل. (وليس مقدار الثروة كما ذهبت النظرية الماركسية أو الخصائص العرقية أو البيئية كما ذهبت نظريات أخرى).

4. أن البناء الاجتماعي (البناء العلوي) وشكل التنظيم السياسي وأسلوب الإنتاج وشكل العلاقات الاقتصادية وطبيعة العلاقات في المجتمع جميعها متغيّر تابع لتغيُّر القاعدة (المحتوى الداخلي للإنسان الفرد والمجتمع)[1]. ﴿... إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ...﴾ [الرعد:11].

6.2 جدل علاقة الفلسفة والتاريخ

تتوثق الصلة بين التاريخ والفلسفة بشكل طرديّ بقدر ما يهمّ الباحث فيهما أن يوظّف بشكل عمليّ معارفه النظرية (في الحقلين)؛ يقول المؤرخ الفرنسي (مارك بلوخ – Marc Bloch)[2]: "ليس التاريخ هو دراسة الماضي البشري، إنما هو دراسة البشر في الزمن، أي في الماضي والحاضر والمستقبل."، وعلى هذا الأساس اتخذت الدراسات التاريخية لأشكال الاجتماع الإنساني عدة أنماط، ينبع كل نمط من مدرسة فكرية وفلسفية ليعبّر عنها، على مبدأ أن "دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف دراسة عقلية ناقدة."[3] هدفها

[1] محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية / السنن التاريخية في القرآن الكريم، ص.ص. 140 – 141.

[2] أستاذ للتاريخ الاقتصادي في جامعة السوربون. أعدمه الاحتلال النازي على خلفية المشاركة في أنشطة المقاومة الفرنسية.

[3] أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص. 123. راجع أيضا: فكرة التاريخ ص. 30. وراجع أيضا: ويدجبري: المذاهب الكبرى في التاريخ: ص. 199.

النهائي تنقيح الدراسة التاريخية لتتجاوز الحكاية والسرد، وليستقرئ من أحداثها ما يعرف بـ"'التاريخ النقدي' أو 'تاريخ التاريخ'، ليتجاوز السرد السياسي والعسكري، إلى فلسفة الحضارة، بهدف تتبع سَيْر العقل البشري ممثًّلًا في شتى مظاهر النشاط الانساني"[1]، وبرزت في مجال "فلسفة التاريخ" عدة مؤلفات تنقسم بشكل رئيسي إلى ثلاثة أقسام، كالتالي:

1. الأول هو الألصق بالفلسفة التقليدية، ويرمي إلى الكشف عن علة واحدة ومنطق باطني يوحِّد غرض حوادث التاريخ ويوجّهها نحو تحقيق غاية مرسومة. برزت تحت هذا التعريف مؤلفات لـ(أوغسطين – هيجل – ..).
2. الثاني يعكف على المقارنة بين الوقائع، مميزًا المهم منها عن التافه، قياسًا إلى مرجعية عليا ومفهوم محوريّ يمثل قيمة متعالية مثل: الدولة أو الحضارة أو الحرية أو المساواة. برزت تحت هذا الاتجاه مؤلفات لـ(ميكيافيلي – فولتير – ..).
3. الثالث يعتمد الاستقراء ولا يكاد يختلف عن التاريخ المقارن، يبحث عن الظواهر المتواترة والدوروية (الدول والثورات) في أحوال الشعوب والأقوام، ومن المبرّزين فيه أمثال: (أرنولد توينبي – بيتريم سوركين – ..)."[2].

فيما ذهب الإسلاميون إلى أن القراءة الصحيحة للتاريخ غير ممكنة بدون الرؤية الكونية الصحيحة التي تستوعب النظام العام للوجود، يقول (علي شريعتي): "إن المعرفة الحقة والشمولية لدين الإسلام وتاريخه

---

[1] أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص.ص. 16 – 14.

[2] عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، ص. 176. نقلًا عن: عبد الحليم مهورباشة: فلسفة التاريخ – مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص. 205.

ودوره الحضاري، يُعِين أيضا في فهم وتحليل جميع النظريات العامة المطروحة بشأن التاريخ، وتقييم الكثير من المذاهب المتنوعة في تفسير فلسفة التاريخ وعلومه ونصوصه."[1].

1.6.2 الفلسفة وتحليل عناصر المجتمع وحركة التاريخ

التاريخ والفلسفة وإن كانا مختلفين من ناحية المنهج والموضوعات إلا أن كل منهما يتعلق بالحضارة الإنسانية والإنسان كموضوع للبحث والدراسة، هذا فضلًا عن أن تفسير التاريخ وفلسفته يعتمد بشكل وثيق على مباحث "نظرية المعرفة – Epistemology" التي أصبحت تعدّ من أوائل مباحث الفلسفة، وذلك من أجل:

- إثبات إمكان المعرفة التاريخية، في قبال القراءات العبثية أو السفسطائية.
- إثبات "علمية/حُجّيَّة/اعتبار" المعارف التاريخية، حتى يمكن توظيف هذه المعرفة كمقدمة "منتجة" في القضايا المصيرية العملية.
- الإجابة على سؤال هل "التاريخ" مُكتَشَفٌ أم مبنيٌّ؟ وعن صياغة النص التاريخي على أساس أنه مركّب (Synthesis) أم تأويل (Interpretation)؟"[2].
- تحليل مناهج وأدوات المؤرخين وفلاسفة التاريخ ومدى موضوعيتها وحجيّتها.
- تحديد وحدة تحليل الحضارة والعلة الغائية والعلة التفسيرية في كل فلسفة للتاريخ.

---

[1] علي شريعتي: معرفة الإسلام، ص. 34. نقلًا عن: شريف الدين بن دوبه: "علي شريعتي .. ورهانات التاريخ الإسلامي"، ص. 79.

[2] Charles Langlois and Charles Seigniors, Introduction to the Study of History.

يقول (هنري مارو – Henri-Irénée Marrou)[1]: "ليس المقصود بفلسفة التاريخ المعنى الهيجلي أي البحث النظري في مستقبل الإنسانية، بل المقصود هو الفلسفة النقدية للتاريخ والنظرة التأملية للتاريخ، لبحث مشكلات النظام المنطقي ونظرية المعرفة التي أثيرت من طرف المؤرخ."[2]، ثم توسّعت "النظرة التأملية" التي تحدث عنها (مارو) لتنتج عِلمًا مستقلًّا سميَ: "فلسفة التاريخ"، الذي استكمل البحث في قضايا مصادر المعرفة التاريخية ومناهج التحليل، ثم تدريجيًّا تطرّق إلى صياغة القوانين التي تحكم مسير التاريخ (السنن الإلهية)[3]، ومع تطور الفكر الإنساني ظهر ميل إلى تناول تاريخ الحضارات بدلًا من حصر التاريخ في سير "الأبطال" والحروب، فظهرت على الساحة العلمية فرع جديد للفلسفة سميّ بـ"فلسفة الحضارة"[4]، والذي أثمر منفعة متبادلة بين التاريخ والفلسفة، فأخذ التاريخ من الفلسفة الحكمة والقدرة على استقراء الأنماط وإدراك المغزى[5]، وأخذت الفلسفة من التاريخ الواقعية وتحطيم الخرافات[6] والبُعد عن التجريد الزائد.

تتمايز القراءات التاريخية عن بعضها على أساس تحليل كل فلسفة لعناصر المجتمع، على سبيل المثال يتصور (هيجل) حسب الهيكل النظري لفلسفته –ومعه جملة من الفلاسفة الأوروبيين– أن المجتمع مثل كائن عملاق (اللفاثيان) حيث مكوّناته (خلايا جسمه) هم الأفراد، وبالتالي فإن خصائص وقابليات كل خلية / فرد في هذا الكيان إنما هي انعكاس لخصائص وقابليات الكيان الأكبر (المجتمع)، وبالتالي فإن الإنسان

---

[1] أستاذ تاريخ الأديان في جامعات باريس والقاهرة ومونبيلييه، عضو أكاديمية نيديرلاند الملكيه للفنون والعلوم والأكاديميه البافارية للعلوم والعلوم الإنسانية، وعضو فى المقاومة الفرنسية.

[2] هنري مارو: من المعرفة التاريخية، ص. 9. نقلًا عن: شريف الدين بن دوبه: "علي شريعتي .. ورهانات التاريخ الإسلامي"، ص. 68.

[3] للمزيد راجع: عبد الحليم مهورشابة: فلسفة التاريخ – مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني.

[4] علي حسين الجابري: فلسفة التاريخ في الفكر العربي، ص.ص. 23 – 32.

[5] ويدجبري: المذاهب الكبرى في التاريخ، ص. 199.

[6] احمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ الاسكندرية، ص.ص. 124 – 130.

على مستوى الفعل والانفعال رهين بمجتمعه وحركته في التاريخ (فيما يعرف بمبدأ "أصالة المجتمع")، في قبال الفلسفة الإسلامية التي تذهب إلى (أصالة الفرد والمجتمع معًا)، كما قرر ذلك (الشهيد مطهري) في كتابه "المجتمع والتاريخ" ويأتي نقاشه في الفصل اللاحق، وكما قرر ذلك أيضًا (السيد الصدر) في معرض حديثه[1] عن "موقف العرض" أمام الله –تعالى–، حيث يذهب إلى أن هناك إحضاران للناس أمام الله –تعالى–: إحضار فرديّ للحساب حول حسنات والسيئات، وإحضارٌ أُمَمَيٌّ فيما يُعرف بـ"يوم التغابن"، والتغابن هو اقتصاص كل فرد ضمن أمته من ظلامته في هذه الأمة بمفهومها الجمعي. ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ ...﴾ [التغابن:9]؛ فعمل الفرد حسب نظرية (السيد الصدر) له ثلاثة أبعاد:

1. العلة الفاعلية: أي ما يتعلق بالعامل.
2. العالة الغائية: أي ما يتعلق بالهدف.
3. العلة المادية: أي ما يتعلق بالشرائط والظروف.

وهذه الأخيرة –"العلة المادية"– هي المساحة المشتركة بين الفرد والمجتمع على مستوى الفعل / الانفعال ضمن صيغتي الاستخلاف (إني جاعل في الأرض خليفة) والاستئمان (إنا عرضنا الأمانة ..)، وهي المساحة التي يحصل فيها "التغابن" (الحساب الجماعي) والتي يجب على الفرد انطلاقًا من هذه الرؤية أن يسعى لإبراء ذمته أمام الله –تعالى– في هذا الواجب الجمعي تجاه أمته، والاستخلاف كما طرحه (السيد الصدر) لا يتوقف عند مبدأ تحميل الإنسان المسؤولية واستنهاض الفاعلية الحضارية، ولكنه أساس لتفسير التاريخ وإعطائه معنى من خلال تحليل مساهمة الإمكانات العقلية والروحية التي يتمتع بها الإنسان (الفرد

[1] راجع: محمد باقر الصدر: السنن التاريخية في القرآن، فصل: "موقف العرض".

والمجتمع)[1]، أي "الإنسان" بمفهومه الكلّي (لا الشخصي)، وعلاقة هذا الإنسان (الكلّي) بالإنسان الآخر وبالله وبالوجود، جميع ذلك في إطار علاقة الإنسان بعالم الطبيعة التي يتصل بها من خلال علاقة (الاستئمان) لا المِلكية.

وحسب النظرية فإن الفرد المسلم إضافة إلى ما يفرضه هذا البُعد الثالث (العلة المادية) من تكليف بالحركة التاريخية، فإنه بحساب البُعدين الأول والثاني أيضًا مسؤول أمام الله -تعالى- عن حركة التاريخ ضمن حدود إمكاناته الشخصية وفهمه للأهداف والشرائط والظروف المحيطة؛ فالبناء العلوي للمجتمع ما هو إلا انعكاس للوجود الذهني للإنسان، والمحتوى الداخلي للإنسان (الفكر والإرادة) هما ما يحددان مساره التاريخي على الساحة الاجتماعية، ويحددان جميع عوامل المسير التاريخي والتي تتمثل في:

- تحديد المَثَل الأعلى الصحيح.
- التعامل مع الوجود من منطلق قاعدتَيّ الاستئمان والاستخلاف.
- تنظيم العلاقات الاجتماعية بشكل سويّ.
- معرفة السنن الإلهية بأنواعها بناءً على الرؤية الكونية الصحيحة (التوحيدية).

وجميع هذه العوامل راجعة بالأساس إلى "فلسفة التوحيد"، يقول (السيد الخامنئي):

"لابد من الإشارة أولًا إلى أن التوحيد لا ينحصر في إطار فلسفة ذهنية -كما هو شائع- بل هو نظرية أساسية حول الإنسان والعالم، ومنهج اجتماعي واقتصادي وسياسي للحياة ... العالم بمجموعه – انطلاقًا من هذا التصور – ليس بالحائر العابث، بل هو مثل ماكينة مصنوعة ومرصودة للعمل من أجل هدف معيّن، يمكن السؤال عن هدفه ولا يمكن السؤال عن أصل هذا الهدف. إنه

---

[1] محمد باقر الصدر: بحوث إسلامية، ص.ص. 53 – 54 & محمد باقر الصدر: خلافة الانسان وشهادة الأنبياء، ص. 64.

قصيدة ذات مضمون ينبغي التأمل والتدبر فيها لفهم مضمونها، ولا يمكن اعتبارها إطلاقًا صوتًا منطلقًا من حركة عشوائية. ويعني أبعد من ذلك خضوع كل عناصر العالم وكل الأشياء لله، فلا يوجد بين هذه المجموعة عنصر شاذ متمرد، كل قوانين الطبيعة وكل ما يخضع لسيطرة هذه القوانين منصاع لله وعبد له. فوجود القوانين التكوينية والطبيعية على ساحة الكون لا يعني نفي ربوبية الله ومبدئيته."

وهذا ما يمكن أن نسميه "التاريخ من منظور توحيدي"، وهو ما سنتناوله بالتفصيل في الفصل اللاحق.

2.6.2 فلسفة التاريخ شبهات وتساؤلات

برزت جملة من الاعتراضات على القراءات الفلسفية للتاريخ التي يدعو بعضها إلى عدم إعطاء أي قيمة أو اعتبار لهذا الحقل المعرفي، وانطلقت هذه الاعتراضات من خلفيات فكرية متفاوتة، يمكن اختصارها فيما جَمَعه[1] (عبد الله العروي)[2] وسَجَّلَه في نقاط، منها:

- أن الكتابة الفلسفية للتاريخ انتقائية بالتعريف والاختيار، وكل ما يمكن أن يقال عنها إنها أكثر انتقائية من غيرها، فبمجرّد أن نقرر أننا نكتب تاريخ المجتمعات البشرية من منظور قِيَمِي مثل: الحرية أو العدالة أو السلطة أو السعادة أو الإيمان بالله فإننا نضع بذلك حدًّا للأبعاد التي ندرسها.
- أن تناول التاريخ من ناحية فلسفية لا يعمل إلا إعادة تدوين لمعتقدات سابقة خارجة مرجعيتها عن المادة المدروسة.

---

[1] عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، ص. 180. نقلًا عن: عبد الحليم مهورباشة: فلسفة التاريخ – مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص. 208.

[2] مؤرخ مغربي، يعتبر من المفكرين الذين اتخذوا التاريخانية الجديدة مذهبا وفلسفة ومنهجا للتحليل، يُعد من أنصار القطيعة مع التراث العربي والإسلامي ومن دعاة تبني الحداثة الغربية كقيمة إنسانية، حصل على جائزة شخصية العام الثقافية في الدورة الحادية عشرة لجائزة الشيخ زايد للكتاب الإماراتية.

- أن التناول الفلسفي للتاريخ يُؤمِنُ قَبْليًّا بوحدة المصير، أي يعتقد أن تاريخ جميع الأمم مسيَّر نحو هدفٍ واحدٍ، وكذلك يؤمن بأحادية العامل المحرك، أي أن سببًا واحدًا يوجد وراء كل التطورات التي تحصل في التاريخ، وبسبب هذا الاعتقاد يظن أنه يستطيع أن يتنبّأ بما سيحدث.

في سياق آخر، قدّم فلاسفة حداثويون اعتراضات مشابهة ولكن مع تأصيلٍ معرفيٍ من خلال القول أن أيّ فلسفة وتحليل وقراءة للتاريخ تأسيسًا على أي منظومة قيمية لن تنتج إلا قراءة مؤدلجة ومنحازة؛ ذلك أن قانون العليّة (السببية) حاضر في مسائل الفلسفة أينما ذهبت، وعندما تتأمل الفلسفة الإسلامية التاريخ فإنها تتأمله من منطلق أن هناك قوّةً تسيّر هذا العالم، وأن تاريخ هذا العالم يتمثّل أمامنا بوصفه مسارًا عقليًّا حتميًّا، وقد يقال أن هذه القناعة بوجود إله قد تكون مقبولة ومبرهنة في مجال الفلسفة، إنما هي في مجال التاريخ بما هو تاريخ (تدوين) هي مجرد فرضية، فبالنسبة للفكر الغربي تفسير التاريخ بأي مرجعية فكرية متعالية عنه متناقض مع "العلم"، على سبيل المثال يقول (ريموند آرون – Raymond Aron)[1]: ".. إن البُعد التاريخي يختلف بصورةٍ جذريةٍ مع فلسفة التَّعَالِي."[2]، بل ذهب مؤرخون متخصصون –منهم أنصار تيار (الواقعية الموضوعية – Objective Empiricism)[3]– فقالوا أن التاريخ في بُعده الفلسفي (السنني) لغوٌ لا قيمة له؛ لأنه "غير قابل للإثبات"، بل إن هذا النوع من القراءة للتاريخ متهمة أنها متأثرة بظروف المجتمع الذي تُكتب فيه وقابليات النخبة التي يُكتب لها، وأن المنظومة القِيَميَّة للمؤرخ، بل إن "الأساطير"

---

[1] فيلسوف فرنسي ومؤرخ وعالم اجتماع وهو من أشهر مؤرخي الحرب العالمية الثانية.

[2] ريمون آرون: مدخل الى فلسفة التاريخ، ص. 130. (باللغة الفرنسية):

Raymond Aron : Introduction á la philosophie de l’histoire, p. 13

[3] تيار تاريخي نشأ في أوروبا يذهب إلى أنه من “الممكن” كتابة حقائق التاريخ بالضبط كما كانت في الماضي بدون دخالة لقناعات الكاتب أو القارئ.

المدوّنة في الكتب "السماوية" ما هي إلا حيلة من العقل الإنساني لسد فراغ ذكريات سقطت أثناء تدوين التاريخ الشفهي.

ويمكن تسجيل بعض الإجابات على هذه التساؤلات و"النقوض" بما يسمح به مقام البحث، فنقول:

1. أن نقاش مسألة هل أن لهذا الوجود غاية يتحرك نحوها أم لا؟ مسألة خارجة تخصصًا عن محلّ البحث في علم التاريخ أو فلسفة التاريخ، ولكنها مسلّمات يجب أن يتم حسمها قبل البحث التاريخي، حول ما إذا كان لهذا الوجود خالق حكيم ولطيف، فيكون بحكمته له غاية من وراء هذا الخلق، ويكون بلطفه وقدرته قادر على إمضاء مشيئته. بعبارة أخرى: "إن مجرد البرهنة بشكل يقيني [من خلال الفلسفة] على وجود إله لهذا العالم هو إدخال لهذا الإله في كل نواحي الحياة البشرية في التاريخ وغير التاريخ؛ فإننا عندما نبرهن على وجود إله حكيم مدبر، لا يُعقل بَعد ذلك أن نُقصيه من معادلة التاريخ وقراءته لنتكلم عن التاريخ بدون هذا اليقين الذي أثبتناه عقلًا بشكل لا يقبل الشك، بل من العبث أن نثبت وجود الله المدبر -تعالى-، ثم نقول أن إدخاله في المعادلة التاريخية مجرد فرضية، كيف يكون فرضية وقد أثبتنا وجوده في عِلْمٍ متقدمٍ أساسًا على علم التاريخ ومهيمن عليه؟"[1].

2. أن مسألة وجود قيمة ما هي التي تشكل مسار التاريخ هو أمر متسالم عليه بين فلاسفة التاريخ من الإسلاميين وغيرهم، فهي المسؤولة عن إنهاء وبدء كل دورة من دورات التطور، لتتجسد هذه القيمة في صورة مختلفة في كل حقبة، غاية الأمر أن الخلاف في تفسير هذه القيمة، هل هي (العبقرية الفردية – احتكار وسائل الانتاج – روح الدولة – العناية الربانية – ..)؟ ولكن الإسلاميين

[1] ما بين الأقواس من تعليق لسماحة الأستاذ الشيخ (عباس شمس الدين – وفقه الله).

ذهبوا إلى أن الاجتماع البشري مخلوق بقوانين كامنة (سنن إلهية) وأنه يمكن التعرف على هذه القوانين والسير بمقتضاها من خلال القرآن الكريم والسنة المشرفة.

3. أن منتقدي المدارس الفلسفية الإسلامية وقراءتها التاريخية لا يتورعون أنفسهم عن استعارة المفاهيم المجردة للفلسفة ويوظفونها في ترتيب وتجزئة وتصنيف معلوماتهم حول المواضيع المختلفة التي منها التاريخ الأوروبي، فمحل البحث ليس هو توظيف الفلسفة لتحليل التاريخ بقدر ما هو النقاش حول المرجعية العليا التي يستند إليها من يقوم بعملية التحليل، ويبدو أن الاعتراض هو على مرجعية التوحيد والفلسفة الإسلامية والمصادر المرجعية الإسلامية (القرآن والسنة والعقل المؤمن بالغيْب (الميتافيزيقي)) .. وهذا له محل بحث خاص في مجال نظرية المعرفة.

4. أن المدافعين عن توظيف الفلسفة الوضعية وتطبيق منهج الطبيعيات على مسائل التاريخ بدعوى أن العلم الطبيعي (الامبريقي / التجريبي) هو المسلك الوحيد الذي يضمن موضوعية المعرفة، يقيمون دعوى في نفسها تحتاج إلى برهان؛ فالعلم الطبيعي في نفسه أمر حادث في التاريخ، كذلك، فإن مؤلفات مؤرخي هذا النسق المعرفي (التاريخانيون) تدّعي الموضوعية باعتبار كتاباتها مجرد قياس ووصف ظواهر عامة خارجة عن إرادة البشر، لكن هناك نقضين على هذا النسق:

- الأول: أن هذه المفاهيم المجردة التي يتم قياسها هي مفاهيم من وضع مؤرخين آخرين وهي في حقيقتها تأليف من تآليف تاريخية[1].
- الثاني: اعتبار أن التاريخ قوة قاهرة مستقلة عن إرادة الأفراد الذين يعيشونه ومن ثم تحييد المعطيات الاجتماعية والنفسية والعقائدية سيؤدي بالضرورة إلى تعطيل

[1] عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، ص. 235. نقلًا عن: عبد الحليم مهورباشة: فلسفة التاريخ – مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص. 209.

البحث التاريخي الفلسفي الذي يبحث عن السياق والدوافع؛ في قبال القراءة العقلائية الإسلامية التي تذهب إلى أن التاريخ إنما هو تكثيف وتجسيد للفلسفة (المعرفة / السنن الإلهية)، أو بتعبير (هيجل): "إن التاريخ إنما هو تفتُّح ذلك العقل الكوني (المطلق) وانبساطه في الزمان."[1].

والحق أنه ما من حركة إلا وهي مدفوعة ومحكومة بعدد من القيم والأفكار، بل إن كتابة التاريخ أو حتى مجرّد قراءته يستحيل أن تكون مجردة عن معارف واعتقادات قبْلية، وهذا ما يذهب إليه علماء الاجتماع مثل (جوستاف لو بون – Gustave Le Bon)[2] في سياق تأمله عن "تفسير اجتماعي" للحوادث التاريخية الكبرى، يقول: "بعد إنعام النظر في هذه الحوادث [التاريخية الكبرى] يتبين أن وراء أسبابها الظاهرة في الغالب سببا حقيقيا، هو التغير الكلي في أفكار تلك الأمم، فليست التقلبات السياسية الحقيقية الكبرى هي التي تدهش الباحثين بعظَمَتها وعُنفها، وإنما الانقلاب الصحيح الجديد بالاعتبار الذي يؤدي إلى تَغيُّر حال الأُمَم المدنيّة يحصل في الأفكار والتصورات والمعتقدات"[3]، أي أن منطق فصل قراءة أو فلسفة التاريخ عن أي مرجعية تفسيرية هو مجرد مغالطة تكشف عن زيف الأرضية المعرفية التي ينطلق منها الفكر الوضعي؛ لأننا إذا ألغينا إرادة الله من التاريخ سيصبح التاريخ هو الذي يتمتع –بصفة مباشرة أو غير مباشرة– بصفات

---

[1] انظر: إمام عبد الفتاح إمام: هيجل – محاضرات في فلسفة التاريخ / الجزء الأول: العقل في التاريخ، ص. 63.

[2] طبيب ومؤرخ فرنسي. عمل في أوروبا وآسيا وشمال أفريقيا. كتب في علم الآثار وعلم الإنثروبولوجيا وعني بالحضارة الشرقية. من أشهر آثاره: حضارة العرب وحضارات الهند و"باريس 1884" و"الحضارة المصرية" و"حضارة العرب في الأندلس" و"سر تقدم الأمم" و"روح الاجتماع" الذي كان إنجازه الأول. هو أحد أشهر فلاسفة الغرب وأحد الذين امتدحوا الأمة العربية والحضارة الإسلامية. (ويكيبيديا)

[3] جوستاف لوبون: روح الاجتماع، ص.ص. 9 – 10.

الألوهية، أو بمعنى أدق تأليه البشر للبشر[1]، وفي نفس السياق يصف (محمد رشاد خليل)[2] إشكالات المدارس المادية بقوله: "إنَّ هذا الخلط الذي حدث بين البحث العلمي وتراث الغرب الوثني الفلسفي الإلحادي قد جنى على البحث العلمي. ولقد دعا (كلود برنار – Claude Bernard)[3] إلى التخلُّص من تلكم النظم الفلسفية، وسلاسل العبودية العقلية."[4].

وبالمقابل فإن الخوف الذي يدعيه الحداثويون من "الأدلجة" هو اعتراض مطّرد أيضًا في الحقول التي تُعرّفُ في وقتنا هذا بأنها "علمية"، على سبيل المثال، فنظرية "الصراع للبقاء" لـ(مالتوس – Malthus) و"النشوء والارتقاء والتطور" لـ(داروين – Darwin) هي كذلك ناتجة عن تأثر أصحابها بالبيئة التي عاشوا فيها، لذلك، فإن تسمية شيئًا من المعرفة أنه "نظرية" و"علم" و"حقيقة" هو أمر محل تشكيك خاصة إذا كانت خاضعة لتأثير البيئة التي اكتُشفت فيها، في قبال نظريات مثل (السنن الإلهية / فلسفة التاريخ) خضعت للتطوير النقدي والجدلي المستمر بالمقابلة بينها وبين قيم الإنسان ورؤيته للوجود. في سياق آخر إن بعض ما يطلقون عليه "أساطير" دينية قد تكون من وجهة نظر أخرى عُصارة الحكمة المتبقية من شرائع توحيدية سابقة، وبالتأمُّل فيها بدون مواقف نفسية مسبقة لا تملك الفطرة السليمة إلا أن تذعن لها وتسلّم بحقيقتها.

---

[1] انظر: محمد باقر الصدر: التفسير الموضوعي، ص.ص. 146 . 155.

[2] أستاذ التاريخ بجامعة الملك عبد العزيز في الرياض، ورئيس مجلس إدارة مركز الدعوة والدراسات الإسلامية بالولايات المتحدة.

[3] عالم فرنسي شهير يعتبر مؤسس المدرسة التجريبية العلمية، وساهمت أعماله واكتشافاته في نهضة وتطور علم الأحياء والطب كما حصل خلال حياته على عدة تكريمات. له أيضا عدة مؤلفات وكتب تعتبر حالياً من أمهات الكتب في المجال الطبي وعلوم الفيزيولوجيا الحديثة.

[4] محمد رشاد خليل: دفاع عن التاريخ الإسلامي، ص. 55.

وفي المقابل فإن ما زعمت "الأنسنة" الغربية أنه تحرير للتاريخ وللتراث من الأيدولوجيا كان مثل ادعاء تحرير الإنسان من عبادة ما وراء الطبيعة[1]، الدعوى التي لا تؤدي بالإنسان إلا أن يكون عبدًا لنفسه بدلًا من أن يكون عبدًا لله، حيث تكون محورية وتقديس الـ"أنا" هي المبدأ الذي يؤدي إلى كل أنواع عبادة الأصنام؛ حيث تؤدي محورية الإنسان إلى افتقاد معيار أو ميزان للمعرفة الصحيحة، وفقدان المعايير لما هو حق وحسن وما هو باطل وقبيح؛ حيث كرّست الفلسفة الغربية التي قام فلاسفتها أمثال: (توماس هوبز – Thomas Hobbes) و(باروخ سبينوزا – Baruch Spinoza) بالتنظير إلى كون الإنسان جزء من الطبيعية وليس سيدا عليها؛ لأن الطبيعة، عندهم، هي ذاتها قوة الله التي لها حق مطلق على كل الأشياء، بما في ذلك الإنسان الذي يجب أن يعيش بالنحو الذي فُطر عليه بادئ الأمر، أي في بُعده الطبيعي المادي، وذلك وفقًا لـ "مبدأ الضرورة" الذي يفرض على الإنسان العودة إلى ما قبل الدين والثقافة، ليبتعد بذلك عن كل انتماء ظهر بعد وجوده الطبيعي (مثل: الدين والأخلاق والثقافة)[2].

فمحورية الـ"أنا" لا تتوقف عند شعارات "التعددية المعرفية" و"النسبية المعرفية"، بل تتعدى ذلك لتصنع حالة من السيولة في المفاهيم والشك المعرفي الذي أصبح سمة العصر الحديث، ومن ثم يسري "الشك" و"النسبية" و"العدمية" إلى عالم الأخلاق والقيم والحقوق وعندها تتعدد معايير الحُسن والقُبح لا يعود بالإمكان استنباط حتى أبسط الحقائق من المعارف التاريخية أو الحكم على أي واقعة.

---

[1] Burggaeve, Desirable God?, p.p. 129.
[2] Marie-Odile MÉTRAL-STIKER, naturel (droit), in : Encyclopædia Universalis.

3.6.2 تهافت الفلسفات الغربية للتاريخ

المتأمل في فلسفات التاريخ الغربية خاصة عند كل من (هيجل) و(ماركس) يرى هذه الفلسفات تنظر إلى التاريخ من نظارة الظروف التاريخية التي عاشوا فيها، ويجد أصحابها متأثرين بأزمات الصراع[1] بين تيار النهضة (التنوير) والكنيسة في القرن 17 وما بعده[2]. وهو ما انعكس على فلاسفة التاريخ في الغرب حيث كانوا عند تأملهم وتفسيرهم للتاريخ يتصورون الزمان في الماضي والحاضر والمستقبل في حدود مخيلتهم وصراعاتهم وتجربتهم الخاصة. في حين أنهم لا يملكون على الصعيد الأبستمولوجي مقومات التصور الصحيح، فجاءت رؤيتهم إلى التاريخ كرؤية هامشية ومحدودة أو مشوّهة؛ حيث "لم يقطع الغرب، الذي انتقد الفكر الديني لديه، مع ماضيه، بل استعاده من خلال القفز نحو الفلسفة اليونانية والتشريعات الرومانية والتوجهات القبّالية. فقد أسقط هيمنة الكنيسة الكاثوليكية التي استمرت محافظة على قدر من القيم الدينية، من خلال الحركة البروتستنتية ليعود إلى الوثنية في شكلها الفلسفي، وإلى الدين في شكله التوراتي، مستدعيا القيم والأخلاقيات اليونانية والرومانية واليهودية بما في ذلك الإباحية والإدمان والسدومية التي باتت تمثل ظاهرة في الغرب ... قامت الحداثة على نفي الماضي الأوروبي القريب، لكنها استدعت الماضي البعيد وأعادت تركيبه. فالحداثة خليط من الأفكار انتهت إلى واحدية مادية. ومع الزمن تجمدت هذه الحداثة وباتت إيديولوجيا مغلقة، إلى أن ظهر فكر ما بعد الحداثة الذي وجه إليها انتقادات كثيرة دون أن يقطع مع أسسها النظرية."[3].

---

[1] تيار النهضة: نتج عن الصراع بين العلم والكنيسة حيث تمرد على الحكم الثيوقراطي القاهر في العصور الوسطى، ثم بعد عصر النهضة والتقدم الهائل في المجال العلمي والتقني والصناعي، ومن ثم حركة الاستعمار تم بلورة ثقافة غربية "كونية" باسم "تيار النهضة".

[2] محمد عبد اللاوي: فلسفة التاريخ من خلال كتابات الامام الصدر ونقد نهاية التاريخ.

[3] قاسم شعيب: الحداثيون والتراث، ص. 18.

ومشروع الحداثة قضى على أي فرصة لدراسة الظواهر الإنسانية من خلال الاعتماد على فلسفة التفكيك، وفلسفة التفكيك وإن كانت صالحةً لدراسة الظواهر الطبيعية (الفيزيائية) بغية تحليل مكوناتها وإدراك قوانينها، إلا أن الظواهر الإنسانية (والميتافيزيقية) لا يمكن فهمها إلا في حالتها المركّبة، أي كلّما ركّبنا وربطنا أجزائها كلما ازداد فهمنا لها[1]، هذا التشخيص لأزمة العلوم الإنسانية من خلال أزمة الاعتماد على المنهجية التجريبية وأزماتها في فهم فلسفة التاريخ ينطبق مع ما يذهب إليه (إدغار موران – Edgar Morin)[2] أن استخدام العلوم التجريبية في حقل العلوم الإنسانية قد تجاوز مشكلات "النتائج اليقينية" أو "الموضوعية" أو "تركيب وتعقيد الظواهر الإنسانية"، وكشف (موران) عن "مشكلات أخرى أكثر عمقًا من قبيل:

1. أن أزمة العلوم الإنسانية لا تنحصر في الإدراك الخاطئ، أو الخطأ المنطقي (عدم الانسجام المعرفي)، بل في صيغة تنظيم المعرفة الإنسانية في شكل نسق من الأفكار (نظريّات، أيدولوجيّات).
2. هناك جهل جديد مرتبط بتطور العلم نفسه.
3. هناك عمىً جديد مرتبط بالاستعمال المنحط للعقل.
4. ترتبط أخطر التهديدات التي تتربّص بالبشرية بالتقدم الأعمى، وغير المتحكم فيه للمعرفة (أسلحة حرارية – نوويّة، تلاعبات في كل الأنواع، خلل بيئي، إلخ ...)"[3].

---

[1] عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص. 41.

[2] فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي معاصر، عضو "المركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي"، مدرس في "مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية".

[3] إدغار موران: الفكر والمستقبل، ص. 13.

ويبدو أن هذه الأزمة قديمة وعامة في سائر أركان العلوم والفكر الغربي، وقد تحدّث عنها بعض المفكرين الغربيين أيضاً، فقد أطلق (إدموند هوسرل – Edmund Husserl)[1] في المؤتمرات المشهورة التي أقامها في العام 1935م على هذه الأزمة عنوان "أزمة الإنسان الأوروبي"، وبرأي (هوسرل) إن هذه الأزمة عميقة لدرجة يشكّك في إمكانية الغرب على الخروج منها سالماً؛ كون تطور العلوم مع النزعة الفردية وضع الإنسان في مسارات الفروع التخصصية الضيّقة، فكلما تحرك الإنسان في علمه أكثر ابتعد عن ناظريه العالم بشموله وذاتيته[2].

أما (ميشيل فوكو – Michel Foucault)[3] فيؤكد على أن فشل المنهجية الغربية في دراسة حقول العلوم الإنسانية عمومًا كان نتيجة الانطلاق من الفلسفة الوضعية (المادية): "فأول ما يجب ملاحظته هو أنّ العلوم الإنسانية لم ترث حقلًا معيّنًا، مرسوم المعالم، ومن الممكن أن يطرُق طُرقًا في خطوطه الكبرى؛ وإنما بقي دوْرًا، يترتب عليها تطويره استنادًا إلى مفاهيم علميّة ومنهجية وضعية ... فالحقل المعرفي الذي تدور العلوم الإنسانية في فلكه لم يُفرض سلفًا: فليس هناك من فلسفة، أو خيار سياسيٍّ أو أخلاقيٍّ من علم تجريبي مهما كان نوعه."[4].

وأوضح دليل على تهافت فكرة تناول "العلوم الإنسانية" من نمط تفكير ومنطلقات تجزيئية (بارادايم تفكيكي) هو سعة التناقضات المعرفية بين نظريات هذا الحقل من العلوم في المدرسة المادية (الغربية)، ففي حين

---

[1] فيلسوف ألماني، مؤسس مدرسة "علم الظواهر" الفلسفية، أستاذ الفلسفة في جامعات (فرايبورغ – غوتينغن – هاله).

[2] شهريار زرشناس: مدخل إلى الإنسانوية وفن الرواية، ص. 25. نقلًا عن: سيد علي حسني: "الإنسانوية الحديثة –دراسة ونقد–"، ص135.

[3] ميشيل فوكو: فيلسوف فرنسي، كان يحتل كرسياً في الكوليج دو فرانس، أطلق عليه اسم "تاريخ نظام الفكر". وقد كان لكتاباته أثر بالغ على المجال الثقافي، وتجاوز أثره ذلك حتى دخل ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية ومجالات مختلفة للبحث العلمي.

[4] ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ص. 283.

كان الانتقال من نظرية لأخرى في حقل "العلوم الطبيعية" انتقالًا صغيرًا متتاليًّا ومنطقيًّا، إلا أنه كان في تاريخ العلوم الاجتماعية "لا يتم دائمًا بنفس الوضوح الثوريّ الذي أسبغه (كون)[1] على تاريخ النظريَّات العلمية؛ إذ غالبًا ما تتمُّ التغيّرات النظريّة بنقلات صغيرة وبإدخال تعديلات متتاليّة."[2]، والحالة ليست كذلك في العلوم الاجتماعية.

بالنتيجة وصلت العلوم الاجتماعية في الغرب وبسبب تحيُّزاتها القيمية وعدم استنادها إلى مرجعية فكرية متعالية إلى حالة من التشظّي النظري وإنتاج عدد هائل من النظريات لتفسير الوقائع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من خلال آلاف الأبحاث والدراسات، إلا أنها عجزت في معظمها عن بناء توقعات علميّة عن الظواهر الاجتماعية محلّ الدراسة؛ فكل تحوّل اجتماعي فجائيٍّ يعصف بالتوقعات التي رسمت لمساراتها. ويذهب باحثون إلى أن الانطباع العام الغالب اليوم عن العلوم الاجتماعية الغربية هو انطباع الإخفاق، وأن معظم التكهُّنات المستخرجة منها كذّبه الواقع[3]، وبالتدريج تحول شعار الحداثة الغربية من جعل "العقل" أصلًا جذريًّا لسعادة الإنسان من خلال تنظيم المعرفة والنظام الاجتماعي بل وتنظيم حتى العلاقات الشخصية، فتحول إلى عقل يقتل الإنسان، ويسجنه في قفص من حديد، ويقتل قدراته الإبداعية[4]، أو كما

---

[1] (توماس صاموئيل كون – Thomas Samuel Kuhn): أستاذ الفلسفة والتاريخ بجامعات (كاليفورنيا – برينستون – بمعهد ماساشوسيتس للتكنولوجيا)، مفكر أمريكي أنتج بغزارة في تاريخ العلوم وفلسفة العلوم، كما أدخل إضافات وأفكار مهمة جديدة في فلسفة العلم.

[2] بيار نصار: العلوم الاجتماعية المعاصرة، ص. 14.

[3] ريمون آرون: موضع الفوضى، ص .5. نقلًا عن: عبد الحليم مهورباشة: أزمة العلوم الاجتماعية وميلاد النماذج المعرفية البديلة، ص. 75.

[4] أحمد زايد: الشعبويَّات في الزمن الحديث للدولة الأوروبيّة – نماذج الفاشيَّات، ص. 98.

يشير إليه بعض النقاد بالقول: "فالتفكير الجاد بالحياة الحديثة تمحور حول نقيضين عقيمين يمكن أن نطلق عليهما، اسم عبادة الحداثة (تحويل الحداثة إلى صنم معبود) و(اليأس الثقافيّ والحضاريّ)."[1].

وكما كانت الحداثة الغربية رد فعل متطرف على السطوة المعرفية للكهنوت الكنسي، كذلك أفرز العقل الغربي "ما بعد الحداثة" كردّ فعل أكثر تطرُّفًا على الاستبداد والفاشية التي أفرزتها "الحداثة"، وتفرّع عن هذا التطرف المادي تكريس قيمة اللذة الحسيّة (الليبيدو) باعتبارها الدافع الحضاري الأقوى كما يقول (فرويد – Sigmund Freud)، ثم ظهرت الدارونيّة الاجتماعية والدارونية الأخلاقية ونظرية البقاء للقيم "الأصلح" لا "الأحقّ"، ثم انتقلت "ما بعد الحداثة" من رفض النظريّة إلى رفض المنهج[2] أي أنها أنكرت وجود التاريخ أو أنكرت وجود بنى كامنة وراء الظواهر التاريخية بسبب أنها أصبحت تنظر إلى الموضوعات والأحداث التاريخية بدون وساطة أي نسق فكري أو نموذج فكري ثابت؛ فـ"الليبرالية" في جوهرها هو التخلص من أي مرجعية قيمية خارج الذات الفردية للإنسان، وترفض الاحتكام إلى أي ميزان أخلاقي باعتبار أن فيه خضوعًا لسلطة الجماعة على حساب الفرد، أو كما تُعرّف: "التركيز على أهمية الفرد، وضرورة تحرره من كل أنواع السيطرة والاستبداد، فالليبرالي يصبو على نحو خاص إلى التحرر من التسلط بنوعيه: تسلط الدولة وتسلط الجماعة."[3]!

---

[1] مارسيل باريمان: حداثة التخلف، ص. 157.

[2] محمود السيد طه متولي: دراسة في أخلاق ما بعد الحداثة عند ليوتار، ص. 25. نقلًا عن: بهاء درويش: علوم اجتماعية غربية قاصرة، ص. 110.

[3] معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، ص. 155.

وهكذا كشف هذا التخبط عن ضرورة تقويض العقل الغربي الذي يدّعي النظر إلى التاريخ بوصفه ذا مسار تقدمي مطّرد نحو الحقيقة والتحرر[1]، فيما هو في حقيقته يعيش في ظلمات الجهل والتيه والارتكاس نحو المادة والغرائز الحيوانية بسبب الابتعاد عن مرجعية معرفية وأخلاقية عليا .. مثل الإسلام! حيث أن العقلانية بمفهومها الغربي هي عقلانيّة أداتيّة ذات نزعة حسيّة تعمل كآلية داخلية للفهم والتبرير والاختراع حيث لا وجود موضوعي للعقل ليعطيه حق التوجيه والإرشاد والقيادة والسيطرة على باقي أبعاد وجود الإنسان وقواه الداخلية[2]، بحيث عملت على ترجمة كل هذه الأفكار المادية التي تقدّس القوّة والتفوّق العنصري إلى ما صار يعرف الآن بـ"الأيدولوجيا الصهيونية"، يقول (عبد الوهاب المسيري): " ... والفكر الصهيوني، مثله مثل الفكر النازي، هو ترجمة للرؤية الداروينية[3]، فالصهاينة قاموا بغزو فلسطين باسم حقوقهم اليهودية المطلقة التي تَجُبُّ حقوق الآخرين، كما أنهم جاءوا إلى فلسطين ممثلين للحضارة الأوربية ويحملون ’عبء الرجل الأبيض‘. وهم، نظرًا لقوتهم العسكرية، يملكون مقدرةً أعلى على البقاء. أي أنهم جاءوا من الغرب مسلّحين بمدفعية أيديولوجية وعسكرية داروينية علمانية ثقيلة، وقاموا بتسوية الأمور من خلال الموقع

---

[1] محمود السيد طه متولي: دراسة في أخلاق ما بعد الحداثة عند ليوتار، ص. 15. نقلًا عن: بهاء درويش: علوم اجتماعية غربية قاصرة، ص. 108.

[2] Jean Pierre Vernant : Religions, Histoires, p. 79.

[3] الدارونية الاجتماعية والسياسية: نظرية اجتماعية تدعو إلى تطبيق المفاهيم البيولوجية للانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح على علم الاجتماع والسياسة. حيث يجادل الداروينيون الاجتماعيون بأنه من شأن القوي أن يرى ثروته وقوته يتزايدان، بينما من شأن الضعيف أن يرى ثروته وقوته يتناقصان. وذلك من خلال تنافس الأفراد في ظل رأسمالية عدم التدخل. ويطرحون دعوى أن النضال من أجل البقاء يحفز على تحسين الذات.

الداروني النيتشوي[1] فذبحوا الفلسطينيين وهدموا قراهم واستولوا على أراضيهم، وهي أمور شرعية تمامًا من منظور دارويني علماني، بل وواجبة."[2].

7.2 خلاصة الفصل

تحاول النظريات المختلفة في فلسفة التاريخ تقديم إجابة حول عدد من الأسئلة والإشكاليات الهامة:

- هل أن حركة التاريخ دورية؟ أم في مسير مستمر نحو التقدم والتكامل؟
- هل أن التاريخ يسير نحو المادية أم المعنوية؟ نحو الأناركية (اللاسلطوية) أم الحكومة العالمية؟
- نحو الحكومة الإلهية بما هي قمة الكمال والسعادة الإنسانييْن أم نحو التسافل المعنوي الجمعي؟
- وكيف سيكون شكل نهاية التاريخ؟

وللإجابة على هذه الأسئلة تناولنا بالتحليل أولًا عناصر المسير التاريخي .. مثل تصوّر الفلسفات المختلفة عن تركيب وماهية المجتمعات، ومحركات هذه المجتمعات في مسيرها التاريخي.

اتضح في الفصل أن الرؤية الاسلامية إلى التاريخ تتجاوز، كلا من الرؤية اللاهوتية (المسيحية واليهودية) التي تفسر التاريخ بأسباب غيبته بصورة مباشرة، كما تتجاوز الرؤية الوضعية (المادية الغربية) التي تصوغ

---

[1] النيتشوية: (نسبة إلى فريدريك نيتشه) مذهب فكري يدعو إلى تمجيد القوة ويرى في الشفقة والرحمة أخلاق في منتهى الانحطاط لأنها تؤدي إلى الضعف الاجتماعي وعدم سيادة الأصلح بسرعة. بل يمكن القول أنها ديانة ملحدة أو حلولية بدون إله، أو هي وحدة وجود مادية ترد الكون بأسره إلى مبدأ زمني واحد هو إرادة القوة والإنسان الأعلى (السوبر مان) فتوثّن الذات الإنسانية من خلال إحلال المطلق (الله) في الإنسان ليصبح كامناً فيه، فيعبد الإنسان ذاته أو يعبد أسلافه، أي الذات القومية المقدَّسة، باعتبارها تجسيداً لذاته. وتسبغ نوعاً من الروحية والقداسة على قانون التطور، وتجعل من القوة الأساسَ الوحيدَ لأيّ نسق أخلاقي، وتعتبر أحد تجلياته السياسية –على سبيل المثال– ما يُطلَق عليه في المصطلح السياسي الغربي: "فرض سياسة الأمر الواقع" و"خلق حقائق جديدة".

[2] عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان.

معنى التاريخ من خلال التاريخ نفسه كمرجعية تكفي نفسها بنفسها (التاريخانية). ولا يمكن إعطاء معنى للتاريخ إلا بالرجوع إلى مصدر خارج عن التاريخ ومتعالي عليه.

واتضح أن التاريخ ليس هو الحقيقة النهائية ولا يكفي نفسه بنفسه ... لذلك، يتميز المشروع الحضاري الإسلامي عن سائر المشاريع الحضارية الأخرى بتفسيره "معنى التاريخ" بالاستناد إلى مصدر متعالي هو القرآن الكريم والعقل. ما جعل علاقة "معنى التاريخ" بالمشروع الحضاري الإسلامي تستمد قوتها من علاقة النسبي بالمطلق أو علاقة الإنسان بالمَثَل الأعلى.

واتضح أن الفكر الغربي بحكم نظرته المادية إلى الكون والإنسان لم يستطع النظر إلى التاريخ من خلال معايير ثابتة لأن النظرة المادية لا يمكن ان تنتج عنها قيم ثابتة بل تنتج افكاراً كرد فعل ظرفي تجاه حركة التاريخ. فالنظرة المادية إلى الكون والانسان لا تتجاوز الموقف الامبريقي (التجريبي المادي) الذي يجعل الفكر خاضعاً للموضوع، ومن ثم يجعل "معنى التاريخ" خاضعاً للواقع الرهن وللمرحلة التاريخية الراهنة[1].

واتضح كيف ربطت فلسفة (هيجل) التاريخ بمرجعية فكرية أعلى لكنها مزيفة لأنها من صنع الانسان النسبي، الأمر الذي أدى إلى تجميد حركة التاريخ (ولاحقًا: إعلان "نهاية التاريخ")، فأصبح معنى التاريخ مجرد تبرير للأمر الواقع: فـ"كل واقعي معقول وكل معقول واقعي"[2].

---

[1] محمد عبد اللاوي: فلسفة التاريخ من خلال كتابات الامام الصدر ونقد نهاية التاريخ.

[2] "كل واقعي معقول وكل معقول واقعي، العلم لا يفكر" هي كليشيه/عبارة فلسفية سيئة السمعة تعتبر أهم الدلائل على إمكان التباس المبنى واشتكال المعنى ونفي وجود عالم ما بعد الطبيعة (الغيب/الميتافيزيقا).

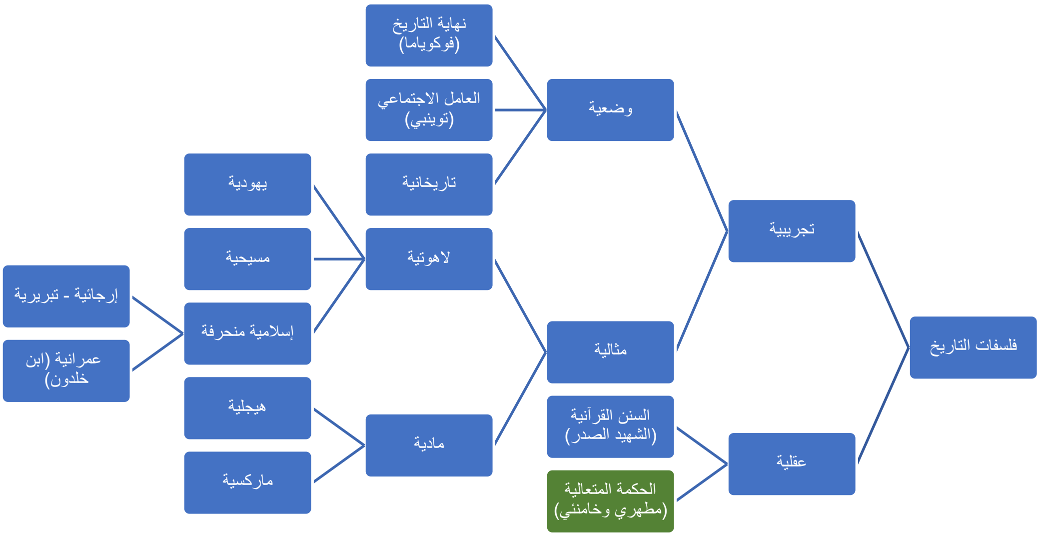
واتضح أن التاريخ عند (هيجل) يتحقق في الفلسفة السياسية كنظرية للدولة التي تصبح منتهى صيرورة العقل الكوني عبر التاريخ. وتصبح مجسدة للعقل الكوني. اي تصبح الدولة كتجسيد لله في التاريخ. وتصبح مجسدة للعقل الكوني[1].

واتضح أن معنى التاريخ عند (ماركس) فيتحقق عن طريق ثورة البروليتاريا وعن طريق قهر الانسان للطبيعة وتحويلها، كما يتحقق التاريخ ويصل إلى منتهاه عندما تزول الطبقات.

بعد استعراضنا لأهم القراءات التاريخية، يتضح أن كل رؤية للعالم تنتج فلسفتها الخاصة للتاريخ، والتي بدورها تشكل بوصلة مشروعها الحضاري. لقد رأينا كيف أن القراءات المادية، رغم اختلافها، بقيت حبيسة عالم الأسباب المنظورة، مما أدى إما إلى تأليه الدولة (هيجل) أو حتمية الصراع الطبقي (ماركس). وفي المقابل، قدمت القراءات الدينية الأخرى رؤى غائية لكنها وقعت في فخ الانغلاق أو الجبرية. هذا المسح النقدي يبرز الحاجة الماسة إلى قراءة إسلامية أصيلة تتجاوز هذه الثنائيات، وتستند إلى مرجعية متعالية تمنح التاريخ معناه الحقيقي، وهو ما سنشرع في تفصيل مبانيه في الفصل القادم.

---

[1] محمد عبد اللاوي: فلسفة التاريخ من خلال كتابات الامام الصدر ونقد نهاية التاريخ.



شكل 1 خريطة تقريبية للمدارس المختلفة لفلسفة التاريخ.

جدول 1 – مقارنة بين المدارس التاريخية / الحضارية الرئيسية.

عنصر المقارنة	المدرسة المادية (الماركسية)	المدرسة المثالية (الهيجلية)	القراءة التوحيدية (الإسلامية)
محرك التاريخ	الصراع الطبقي والاقتصادي	تطور "العقل المطلق" وصراع الأفكار	صراع الحق والباطل، والإرادة الإنسانية ضمن السنن الإلهية
غاية التاريخ	المجتمع الشيوعي وزوال الطبقات	تجلي "الدولة" كتعبير عن العقل المطلق	إقامة دولة العدل الإلهي وحاكمية الصالحين
دور الإنسان	أداة منفعلة في عملية الصراع الطبقي الحتمية	أداة غير واعية لروح العالم (العقل الكوني)	خليفة مسؤول ومخيّر، فعله هو شرط تحقق السنن
المرجعية	قوانين المادة والتاريخانية (التاريخ يفسر نفسه)	العقل الكوني والفلسفة	الوحي والعقل الفطري (مرجعية متعالية على التاريخ)

جدول 1- تأثير المدارس الفلسفية على قراءات التاريخ

			عناصر القراءة التاريخية						
			القيم المؤسسة / الإطار الفكري	**مجال وجود القيم**	**دوافع الحركة**	**الفاعلين في الصراع**	**مجال الصراع**	**غاية الصراع**	**مقولات مؤسسة**
المدارس الفلسفية	مدارس مادية وعلمانية	المثالية[1]	التاريخانية او النزعة التاريخية (Historicism)[2]	الأفكار الميتافيزيقية: العقل الكوني – الوعي الكوني – روح العالم[3]	منطق الضرورة في صورة: صراع الهويات	الأبطال المحوريين والدول والكيانات المجتمعية (الدولة – البناء الفوقي المؤسساتي)[4]	الطبيعة والمجال المادي أي الزمان والمكان الفيزيائيين	سيادة الديمقراطية والحرية ووفرة الإنتاج، تبدّل الأبطال والهويات[5]	مقولات العلمانية المادية، مثل: إنكار ما فوق المادة (الروح – الخالق – الآخرة – الأخلاق – ..)
		الماركسية	المادية التاريخية والمادية الجدلية: قانون (الكم والكيف) واجتماع الاضداد[6].	طبقات المجتمع والإنتاج الاقتصادي	منطق الضرورة (الاقتصادية) في صورة: الصراع الطبقي بسبب تراكم القيمة وخلل التوزيع[7].	طبقات المجتمع (البروليتاريا ضد البرجوازية – الكادحين ضد الإقطاعيين)	الطبيعة والمجال المادي أي الزمان والمكان الفيزيائيين[8] (البناء الاقتصادي)	الشيوعية الكاملة[9]: قهر الانسان للطبيعة وتحويلها، زوال الطبقية بعد إعادة توزيع الثروة. زوال الدين والاسرة والدولة والطبقات.	مقولات العلمانية المادية، مثل: إنكار ما فوق المادة (الروح – الخالق – الآخرة – الأخلاق – ..) "ان التاريخ كله ليس الا تحويلاً مستمراً للطبيعة البشرية"[10] .. " فلسفة التاريخ ليست الا تاريخ الفلسفة، فلسفته الخاصة"[11]

[1] جورج هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ص.ص. 43 – 139.

[2] اي تفسير كل الظواهر والحقائق بالاعتماد على التفاعلات الاجتماعية اي الشروط الاجتماعية. فالنزعة الاجتماعية تنفي الغيب وترى بأن علم الاجتماع يكفي نفسه بنفسه. انظر: علي حسين جابر: فلسفة التاريخ، ص.ص. 241 – 242.

[3] ويدجيري: المذاهب الكبرى، ص. 232. وكولنجوود: فكرة التاريخ، ص.ص. 216 و229 وفي فلسفة التاريخ، ص. 220.

[4] ويدجبري: المذاهب الكبرى في التاريخ، ص. 241.

[5] توماس كارليل: الابطال، ص.ص. 72 – 240.

[6] حسين علي جابر: مصير الحضارة الغربية، ص.ص. 1 – 35.

[7] عرض ذلك: أحمد صبحي: في فلسفة التاريخ، ص.ص. 221 – 230.

[8] بودوسنيك وسبيركين: عرض موجز للمادة التاريخية، ص.ص. 11 – 27. كذلك فكرة التاريخ، ص.ص. 225 – 228.

[9] كارل ماركس: بؤس الفلسفة، ص.ص. 116 – 229.

[10] ماركس: بؤس الفلسفة، ص.ص. 136– 140.

[11] ماركس: بؤس الفلسفة، ص. 111.

		عناصر القراءة التاريخية						
		القيم المؤسسة / الإطار الفكري	مجال وجود القيم	دوافع الحركة	الفاعلين في الصراع	مجال الصراع	غاية الصراع	مقولات مؤسسة
مدارس عقلية[7] ودينية	النيوليبرالية	منهج البحث الوضعي[1] / الفيزياء الحديثة[2]	الثقافات الفردية[3] / المؤسسات	السيطرة وصراع الحضارات / الصراع من أجل الاعتراف	الدين مقابل المادة (المثالية مقابل الواقعية / الرجعية مقابل التقدم)	المجال الحيوي (السيطرة على الطبيعة)[4] / المجال العمراني (الثقافي)	(الفوز الليبرالي) وحرية التجارة والعولمة ثم استكمال دورة: (البربرية – البدائية – المدنية – الانهيار ..)	مقولات العلمانية المادية، مثل: إنكار ما فوق المادة (الروح – الخالق – الآخرة – الأخلاق – ..) – انهيار التاريخ لفوكوياما[5] – صدام الحضارات لهنتنغتون – حروب المستقبل لتونر – منطق القوة وعصرها لكنيدي. "نتيجة تراكم التكنولوجيا، وذهاب القيم الروحية! تبدا بعدها دورة حضارية بربرية جديدة ولكل واحدة من هذه المراحل دورة ثقافية، لا تربطها مع غيرها رابطة تاريخية او حضارية"[6]
	اليهودية	الدين اليهودي	قلوب المؤمنين	الجبر (القدرة الإلهية) او القدرة التاريخية	اليهود ضد الأغيار	الطبيعة والمجال المادي أي الزمان والمكان الفيزيائيين	إعادة بناء الهيكل وحكم أبناء يعقوب	
	المسيحية	النظام البطريركي / المذهب الكاثوليكي	قلوب المؤمنين والكنائس والمؤسسات الدينية	الجبر (القدرة الإلهية) أو القدرة التاريخية (السيرورة التاريخية).	المؤمنين ضد الكافرين (المدينة الأرضية والمدينة السماوية)	الحيوي العمراني: نظام المذاهب والاقطاع	انتصار الخير	
	الإسلامية[8]	الاستئمان – التكليف – الاستخلاف (الفطرة – العقل – الوحي) – الرسالة الإلهية – السنن الإلهية	عالم الواقع ونفس الأمر في وجود متعدد المراتب	الارادة الحرة – المصالح والحاجات الخاصة – ادراك آلام الامة – أداء التكليف	معسكرين / فسطاطين (التوحيد – الشرك) (الإيمان الكفر) (الإسلام – الجاهلية) (العمران – الطغيان) (العدل – الظلم)	المجال المعنوي (العقائدي) – الضمير الإنساني الشعبي	السيْر من الكثرة إلى الوحدة، خروج الجمال والحكمة من القوّة إلى الفعل، وانتصار الحق والخير، سيادة المجتمع.	الفصل الثالث من الكتاب.

---

[1] كولنجوود: فكرة التاريخ، ص.ص. 320 – 324.

[2] فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص. 93. وانظر أيضًا: أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص.ص. 14 و18.

[3] اوزوالد شبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، ج.1، ص.ص. 28 – 129.

[4] فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص. 94.

[5] فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص. 23.

[6] ويدجبري: المذاهب الكبرى في التاريخ، ص. 286.

[7] المقصود بـ"العقلية" هو العقل البرهاني المنطلق من رؤية كونية تؤمن بوجود عالم الغيب (ما وراء الطبيعة) وبوجود معارف قبْلية فطرية مركوزة في فطرة الإنسان، لا التي العقلانيّة الأداتيّة ذات النزعة الحسيّة والتي تعمل كآلية داخلية للفهم والتبرير والاختراع حيث لا وجود موضوعي للعقل ليعطيه حق التوجيه والإرشاد والقيادة والسيطرة على باقي أبعاد وجود الإنسان وقواه الداخلية.

[8] المقصود بالإسلامية هو المدارس الفلسفية للإسلام الأصيل، وأما القراءات التاريخية الإسلامية التي تنكر أهمية أو دور الفلسفة في صياغة الرؤية الكونية فهي غير ممثلة في هذا الجدول.

فصل (3): مباني النظرية الإسلامية

بعد أن حددنا موقع القراءة الإسلامية على الخريطة الفكرية، يهدف هذا الفصل إلى الغوص في أعماقها لتأسيس بنيانها النظري، حيث سنبدأ بتحديد القيم الأساسية للنظام المعرفي الإسلامي الأصيل، ثم ننتقل لتفصيل المباني الفلسفية التي تقوم عليها فلسفة التاريخ الإسلامية، ونظرية الاجتماع الإسلامي، ومن ثم سيكون المفهوم المحوري في هذا الفصل هو "السنن الإلهية"، حيث سنقدمه كأساس للنظرية الاجتماعية الإسلامية، ونوضح كيف يشكل حلقة الوصل بين الفكر والفعل، وبين النظرية والتطبيق في المشروع الحضاري الذي يطرحه فكر (السيد الخامنئي).

شغلت فكرة "النظام الأمثل" أذهان معظم مفكري الحضارات الإنسانية على امتداد وجودها، فطرحت للنقاش قضايا كثيرة محورها الفلسفة السياسية والنقاش حول: ممارسة السلطة، وشكل الحكومة، وهيكل الدولة، وهوية الأمة، وفلسفة الحق والقانون والنظام العام، وغيرها[1]، ولعل الدافع نحو هذه الفكرة هو الحاجة الفطرية داخل النفس البشرية للشعور بالعدل والأمان، سواء أكان ذلك من خلال الوسائل المادية مثل: التوزيع العادل للثروات والازدهار العمراني والقضاء على العبودية بأشكالها، أو مرتبطًا بعقيدة دينية تصل فيها البشرية آخر الزمان إلى مجتمع تطغى فيها مبادئ الإنسانية على يد مخلّص آخر الزمان الذي (يملأ الأرض

---

[1] انظر: مصطفى النشار: تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون. & ديفيد ميلر: الفلسفة السياسية– تمهيد موجز جدًّا. & جمال سلامة علي: السياسة بين الأمم (النظرية السياسية وقضايا الفكر السياسي).

عدلًا)[1]، بل إن تيارات الفلسفة المادية والإلحادية كان لابد لها من أن تضع نموذجًا مثاليًّأ –ولو في عالم الخيال– لتشير إليه البوصلة وتتجه إليه حركة المجتمعات في التاريخ[2].

1.3 القيم الأساسية للنظام المعرفي الإسلامي الأصيل

1.1.3 الحاجة إلى الإسلام في قراءة التاريخ

يبرز تساؤل .. هل أن الإنسان قادر بشكل مستقل على صياغة رؤية للوجود وتقديم قراءة للتاريخ وطرح مشروع حضاري؟ أم أنه محتاج إلى لُطْفٍ إلهيٍّ خاص في شكْلِ رسالةٍ ورسولٍ ونظامٍ معرفيٍّ مؤسِّس؟ وهل قدّم الإسلام أصلًا ما يمكن أن نسميه "نظامًا معرفيًّا"؟ وما مدى حاجة البشرية إلى هذا النظام المعرفي؟

إذا تأملنا وقائع التاريخ قد نجد إجابة عن ذلك؛ في كتابها "المدينة الفاضلة عبر التاريخ" الذي رَصَدَت فيه كل تصوُّرات "المدينة الفاضلة"، تقول (ماري لويزا برنيري – Marie Louise Berneri)[3] أن الفلاسفة في سبيل تنظيرهم لشكل المجتمع المثالي والفرد المثالي بدلًا من أن يحاولوا "اكتشاف قوانين الطبيعة فضَّلوا أن يخترعوها"، فلذلك رسموا في أذهانهم صورة لتفكير وطباع وسلوك "الإنسان المثالي"، وصورة السياسة والاقتصاد والاجتماع في "النظام المنشود"، فأسسوا بذلك لـ "نظام ساكن ونهائي"![4] ... فماذا نتج عن

---

[1] فضلًا عن الأديان السماويّة الثلاثة: اليهوديّة، والنصرانيّة، والإسلام .. ففكرة ونموذج "دولة العدل الإلهي" موجود حتى في جل الأديان الوضعية، انظر: فراس السواح: الرحمن والشيطان –الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقيّة، ج5، ص.ص. 17–75 & علي عبد الواحد وافي: الأسفار المقدّسة في الديانات السابقة للإسلام. & حبيب سعيد: أديان العالم. & خليل عبد الرحمن: افستا الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية. & جيمس بريستي: انتصار الحضارة تاريخ الشرق القديم، ص.ص. 114–115.

[2] انظر مثلًا: ماركس؛ إنجلز: البيان الشيوعي في أول ترجمة غير مزوّرة، ص.ص. 127 –128. & فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص23.

[3] عالمة نفس وكاتبة إيطالية.

[4] ماري لويزا برنيري: المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ص. 19.

اجتهادات عقل الإنسان المحدود؟ إذا نظرنا إلى التاريخ واستقصينا الحروب المعروفة منذ بدء تاريخ البشرية حتى القرن 19، وجدنا أنه خلال 5560 سنة نشبت 34531 حربا بمعدل 6.2 حرب كل عام (حرب كل شهرين على مرّ التاريخ ومنذ خلق الله الأرض)، وخلال 185 جيل لم ينعم بالسِّلم إلا عشرة أجيال فقط وبشكل مؤقت[1]. فما الحل الذي قدمه الإسلام والأنبياء لهذه المعضلة؟ ... لعلنا نجد إجابة "محايدة" لدى (مايكل هارت – Michael H. Hart)[2] الذي ألّف كتابًا حول "أعظم مائة شخصية في التاريخ الإنساني"، وعلى الرغم من أن (هارت) يهودي لا يؤمن بالإسلام ولا بالنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) إلا أنه جعل "محمدًا" (صلى الله عليه وآله) على رأس هذه المائة، فقال: "لقد اخترتُ محمدًا [صلى الله عليه وآله وسلم] ليكون الأول في قائمة أهم رجال التاريخ، ولا بد أن يندهش كثيرون لهذا الاختيار، ومعهم حق في ذلك، ولكن محمدًا [صلى الله عليه وآله وسلم] هو الإنسان الوحيد في التاريخ الذي نجح نجاحًا مطلقًا على المستوى الديني والدنيوي. وهو قد دعا إلى الإسلام، ونشره كواحد من أعظم الديانات، وأصبح قائدًا سياسيًّا وعسكريًّا ودينيًّا، وبعد ثلاثة عشر قرنًا من وفاته فإن أثر محمد [صلى الله عليه وآله وسلم] ما يزال قويًّا متجددًا ... كان البدو من سكان شبه الجزيرة مشهورين بشراستهم في القتال، وكانوا ممزقين –أيضًا– رغم أنهم قليلو العدد! ولم تكن لهم قوة أو سطوة العرب في الشمال الذين أقاموا مجتمعًا زراعيًّا. ولكن الرسول استطاع –لأول مرة في التاريخ– أن يوحِّد بينهم، وأن يملأهم بالإيمان، وأن يهديهم جميعًا بالدعوة إلى الإله الواحد، ولذلك، استطاعت جيوش المسلمين الصغيرة المؤمنة أن تقوم بأعظم غزوات عرفتها البشرية ... وإذا استعرضنا التاريخ .. فإننا نجد أحداثًا كثيرة من الممكن أن تقع دون أبطالها المعروفين ... مثلاً كان يمكن أن تستقل مستعمرات أمريكا الجنوبية عن إسبانيا دون أن يتزعم حركاتها الاستقلالية رجل مثل:

---

[1] عبد اللطيف عامر: أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية، ص. 19.

[2] فيزيائي فلكي يهودي أمريكي، صاحب كتاب "الخالدون المئة"، عمل في مجال علم اجتماع العلاقات الإثنية والعِرقية، وأبحاث العِرق والذكاء، والتاريخ الكلي.

(سيمون بوليفار) .. هذا ممكن جدًّا، على أن يجيء بعد ذلك أي إنسان ويقوم بنفس العمل، ولكن من المستحيل أن يقال ذلك عن البدو وعن العرب عمومًا، وعن إمبراطوريتهم الواسعة دون أن يكون هناك محمد [صلى الله عليه وآله وسلم]، فلم يعرف العالم كله رجلاً بهذه العظمة قبل ذلك، وما كان من الممكن أن تتحقق كل هذه الانتصارات الباهرة بغير زعامته وهدايته، وإيمان الجميع به"[1]، ثم اختصر المؤرخ البريطاني (كريستوفر داوسون – Christopher Dawson)[2] أهمية الدين للمشروع الحضاري فقال أن: "الحضارات الكبرى قامت على الأديان الكبرى."[3].

لذلك فإن القراءة والفلسفة الإسلامية للتاريخ لا يمكن فصلها عن الإسلام كمنظومة معرفية تبتدئ من الرؤية الكونية ولا تنتهي عند النظرية الإسلامية للفلسفة والاجتماع، يقول (محمدتقى مصباح اليزدي): "الإسلام هو الدين الوحيد القادر على حلّ ورفع جميع مشاكل الناس ومسائلهم سواء أكانت عقائدية أم خُلقية أم علمية، وسواء أكانت فردية أم اجتماعيّة، وسواء أكانت مادية أم معنوية، دنيوية أم أُخروية، ... [بحلول] تُسقى وتستمد من الدين الإسلامي الحنيف في جميع أبعادها وجوانبها، وتأخذ من رؤيته الكونية ومن قِيَمه."[4].

2.1.3 الرؤية الكونية كمرجعية للتقدم في التاريخ

تتمايز القراءات التاريخية فيما بينها تبعًا للأنماط الفكرية التي تستمد منه معايير "التقدم" في المسير التاريخي، واصطلح على أن مفهوم "الرؤية الكونية" هو النموذج الحاكم على هذه الأنماط. وقد نعرّف "الرؤية الكونية" بـ(ما بعد النموذج الفكري/metaparadigm) لنماذج التطور، على سبيل المثال المدرسة

---

[1] مايكل هارت: الخالدون مائة، ص.ص. 13 و16.

[2] مؤرخ، وعالم اجتماع من المملكة المتحدة، أستاذ في جامعات (هارفارد – إدنبره – ..)، وعضو في الأكاديمية البريطانية.

[3] Christopher Dawson: The Dynamics of World History, p. 128

[4] محمدتقى مصباح يزدى: المجتمع والتاريخ في رؤية القرآن، ص. 432.

الليبرالية، تؤمن بالربوبية وأصالة المادة وأصالة التجربة وأصالة الفرد ... وما إلى ذلك مما تناولناه في الفصل السابق، فهي تفسر التقدم بطريقة تختلف عن المدرسة التي تستند إلى المبادئ المعرفية والمبادئ العقلائية الإسلامية، التي بطبيعة الحال ستصل إلى معنى آخر للتقدم[1]، يقول (السيد الخامنئي): "إن مجالات التقدم [لأيّ أمةٍ] يجب أن يتم تشخيصها عمومًا."[2]، وتنبع أهمية هذا المبحث من أن المقياس المشوّه للكمال البشري ينتج نظريات مشوّهة لمفهوم "الحضارة"، على سبيل المثال نجد (فرانسيس فوكوياما) يطرح "الليبرالية" باعتبارها قمة الكمال الإنساني وأنها تمثّل "نهاية التاريخ"، وكذلك، في مواضع أخرى يَعمَد إلى تقسيم شعوب العالم إلى عالمٍ أول وعالمٍ ثالث على أساس معيارً هو: "معدلات النمو الاقتصادي"، وفي سياق آخر يقسم المجتمعات إلى بدائية ومتقدمة قياسًا على ما تملكه من تكنولوجيا، أو تقسيم الحضارات إلى مراتب ودرجات على أساس قدرتها على تطويع الموارد المادية (البيئة)، جميع ذلك مع تهميش الاعتبارات الأخرى (المعنوية)، لذلك، فإن مفاهيم من قبيل مفهوم "التقدم" ومؤشراته المرتبطة بـ"العدالة" و"الإبداع" يجب إعادة تعريفها تبعًا للنموذج الفكري والرؤية الكونية المؤسِّسَين.

على أساس الرؤية الإسلامية فإن "التقدم المترافق مع العدالة" في آن واحد هو البديل الصحيح مكان المفهوم الشائع في الغرب لـ"التطور"، سواء من الناحية المفاهيمية أو من حيث الهدف. ونفس مفهوم "التقدم مع العدالة" له مؤشرات لتقييم وقياس ومقارنة درجة التقدم لا يمكن قياسها مجردة عن مؤشرات ثلاثة أساسية الأخرى وهي: الدخل الحلال (على مستوى الرفاهية المستدامة) والأمل في الإنصاف (على مستوى العدالة وسلامة العمل) والإلهام والإبداع (على مستوى تأثير الأخلاقيات والضمير في العمل) وهو ما يحقق التقدم العادل من خلال التوازن بين المؤشرات الثلاثة، فيما أن المفاهيم الغربية للوجود والتقدم مفاهيم مغرقة في

---

[1] سيد حسين مير مُعزّي: "نموذج التطور الإسلامي الإيراني محصول أسلمة العلوم الإنسانية"، ص. 60 (باللغة الفارسية)

[2] نقلًا عن: محمدتقى مصباح يزدى: المجتمع والتاريخ في رؤية القرآن، ص. 432.

المادية وهي مع ذلك تظل مفاهيم مترددة حتى في ماديتها، فهي تعود إلى الأصول الفطرية كلما ابتعدت عنها، يقول (أزوالد شبنجلر – Oswald Spengler)[1] عن الحضارة الغربية بأنها "تتمثل بالقول بالطاقة بدلاً من الله وبحفظ الطاقة بدلاً من السرمدية [..] وهكذا فإن فلسفتنا الغربية تتأرجح يمنة ويساراً بين الدين والعلم التقني، وهي تُعَرَّف على هذا الشكل أو ذاك وذلك حسبما يكون واضع التعريف، أكان لا يزال في واضع التعريف بعض من أثر كهنوتي، أم كان خبيراً مجرداً وتقنياً في الفكر ..."[2].

لذا يتضح أن هو "التقدم" المذموم في الإسلام، هو استبدال الحياة الروحيّة بالحياة المادية[3]، واختزال الإنسان في بُعْده المادي، ومن ثم قراءة التاريخ من منظور مادي بحت، هذه القراءة التي ترى أن القفزات المعرفية والحضارية التي حصلت في التاريخ الأوروبي لم تكن إلا وليدة رغبة في تحييد جميع الأبعاد المعنوية من وجود الإنسان وتكريس الضوابط النفعية كمعيار للتقدم، لذلك، فـ"المفارقات التاريخية" التي قد يستقرئها مؤرخ مادي تختلف تمامًا عن "السنن الإلهية" التي يستنبطها مؤرخ إسلامي "توحيدي" على أساس من مرجعية فكرية متعالية. لذلك، اعتبرت القراءة الإسلامية أن من أساسيات قراءة التاريخ وجود مرجعية فكرية متعالية خارجة عن التاريخ يستند عليها لقراءة أحداثه والحكم عليه وعلى رواته بشكل واقعي ومنطقي، وهو أمرٌ متعارف حتى لدى بعض المدارس المادية، على سبيل المثال يقول (كارل ماركس): "من الواجب أن نكتب التاريخ على الدوام وفقًا لمقاييس تقع خارج منه .."[4]، إلا أن المرجعية في الحالة الإسلامية كان هي "السنن الإلهية" في الوحي المنزل.

---

[1] مؤرخ وفيلسوف ألماني.

[2] أزوالد شننجلر: تدهور الحضارة الغربية، ص. 449.

[3] يار أحمدي، وعلي همّت: "ماهيّة التقدم من منظور الإسلام"، ص. 8.

[4] كارل ماركس، وفريدريك أنجلز: الأيديولوجيا الألمانية، ص. 46.

على سبيل المثال يذهب (ميشيل فوكو – Michel Foucault)[1] إلى أن الثورة الإسلامية في إيران أحدثت تبعات كبرى على مستوى المعرفة والثقافة، وأرجع السبب في ذلك إلى كونها نبعت من المعرفة البرهانية بالإسلام الأصيل فولّدت أبعادًا جديدة فيما يتعلق بالمعرفة والوجود والتاريخ أمام أنظار العالمين لم يكونوا متوجهين إليها من قبل[2]، ولعل التبعات التي لمسها (فوكو) كانت ناتجة عن اعتماد الثورة الإسلامية في قراءتها للتاريخ على مجموعة من القيم الفلسفية والمعرفية، كان أساسها وأهمها: أن العالم مكوّن من الطبيعة وما بعد الطبيعة، وأن كل الموجودات المادية مخلوقة من قوة غير مادية حكيمة، وأن انتهاء الحياة الدنيا لا يعني انتهاء المسير الإنساني، وأن الدنيا مزرعة الآخرة، وتأسيسًا على هذه المقدمات يحدد (السيد الخامنئي) أربعَ مجالاتٍ أساسيةٍ حيويةٍ لتَقدُّم الأمم، والتي على أساسها يمكن قراءة مسار تاريخ أمة أو مجتمع بشكل "نافع"، وهي: الفكر، والعلم، والحياة، والروح[3]؛ حيث تقيس "القراءة التاريخية التوحيدية" التقدم أو التأخر في مسار التاريخ على المجالين المعرفيّ والعمليّ معًا[4]، في قبال القراءة المادية للتاريخ التي تكرّس مجال التقدم التكنولوجي المادي باعتباره "المجال المحوري" للتقدم، وتهمل المجالات الأخرى (المعنوية) بصفتها مجالات ثانوية تابعة[5].

وخلاصة القول أن الرؤى الكونية تتعدد بتتعدد وسائل المعرفة، وتتأثر بكيفية التعامل مع طرق اكتساب المعرفة الأربعة: الحواس الظاهرية (المعرفة التجريبية)، والحواس الباطنية (المعرفة الشهودية)، والعقل

---

[1] ميشيل فوكو: فيلسوف فرنسي، كان يحتل كرسياً في الكوليج دو فرانس، أطلق عليه اسم "تاريخ نظام الفكر". وقد كان لكتاباته أثر بالغ على المجال الثقافي، وتجاوز أثره ذلك حتى دخل ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية ومجالات مختلفة للبحث العلمي.

[2] هوبرت كنوبلاخ: مباني علم اجتماع المعرفة، ص. 315. (باللغة الإنجليزية)

[3] هادي قبيسي: التقدم الحضاري بين الإمام الخامنئي وكارل شميدت.

[4] كلمة الإمام الخامنئي في الملتقى الأول للأفكار الاستراتيجية.

[5]See: Carl Schmitt: The Age of Neutralizations and Depolarizations.

(المعرفة البرهانية) والوحي (المعرفة النقلية)، ويذهب الإسلاميون إلى أن الاكتفاء بمصادر المعرفة الحسية التجريبية يحرمان الإنسان من المعرفة العقلية البرهانية والمعرفة عن طريق الوحي[1]،فيصبح الإنسان كالذين ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [الروم:7].

لذلك، فطبقًا للمنهج الإسلامي الأصيل ذو البُعد الحكمي–الكلامي [الفلسفيّ–العقائديّ] يبتني النظام المعرفي على مجموعة من القيم التي لا يمكن قراءة التاريخ قراءةً صحيحةً ومثمرة إلا بالتأسيس عليها والرجوع لها كمسلّمات ومرجعيات عليا فوق التاريخ، وهي:

3.1.3 محورية العقل والعلم

العقلانيّة بمعني جعل العقل بواسطة المنطق والبرهان معيارًا للحُسن والقُبح وصواب الفكر وأخلاقية السلوك، حيث العقلانية تنتصب كشعار إسلامي واضح في قبال الحضارة الغربية التي أغفلت ثقافتها قيمة العقلانية وعمدت على جعل المنفعة المستمدة من الأهواء الشخصية أو الغرائز الحيوانية هي محرّك الجماهير نحو الفعل السياسي والاجتماعي؛ حيث يعتقد أتباع مدرسة أهل البيت أن الانطلاق من أداة معرفيّةٍ مثل العقل، وبمصادر معرفية مثل البديهيات العقلية، وبمنهج معرفي مثل الاستدلال البرهاني، وبرؤية معرفية مثل الرؤية الواقعية، يمكن أن يحدد الخطوط العامة للرؤية الكونية الصحيحة لتصل إلى الدين الصحيح الذي بدوره يؤيد مكتسبات هذه الرؤية الكونية ونتائجها من خلال الوحي، فيطابق العقل السليم والفطرة الإنسانية، فيثري هذا الدين الصحيح العقل، ويكمل مشواره في تقديم العون له ليحصل على رؤية كونية كاملة شاملة، تعتني بكل جوانب حياته وأبعاده الوجودية، فلا ينتهي دور العقل بعدما وصل إلى الدين الصحيح، بل يبدأ

---

[1] مقرر مؤتمر 'التجديد والاجتهاد الفكري عند الإمام الخامنئي، قراءة في المشروع النهضوي المعاصر.'، ص. 13.

بدور جديد، فبعدما كان العقل معيارًا في ترجيح المبادئ والأصول، يصبح مفتاحًا ومصباحًا في الدين أيضًا لفهم الكتاب والسنة والتاريخ، ومفتاح في ادراك السنن الإلهية[1] بشرط التنزّه عن الانغلاق والطائفية.

وللتأكيد على قيمة العلم في المنظومة الإسلامية، لا يكاد يوجد موضع يتوقّع منه أي إفادة علمية أو حكمة عملية إلا وحثّت مدرسة أهل البيت (ع) على إصابتها ولو كانت هذه الحكمة المنشودة قابعةٌ في صدر مشرك أو منافق[2]. كما كان العقل والعقلائية حاضرين بشكل أكثر تميُّزًا في ثقافة مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) دونًا عن غيره من المذاهب والقراءات الإسلامية، وربما كان مذهب أهل البيت (ع) هو المدرسة الوحيدة التي تعتقد أن العقل "نبيٌّ باطنيٌّ" أو حُجّة باطنية على كل إنسان نظير حُجية الأنبياء الظاهرين المرسلين إلى عموم الناس؛ في الرواية عن الإمام الكاظم (عليه السلام): ".. إن لله على الناس حُجّتين: حُجة ظاهرة، وحُجة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرُّسل والأنبياءُ والأئمةُ (عليهم السلام)، وأمّا الباطنة فالعقول .."[3]، كما يظهر لك أيضًا –على سبيل المثال لا الحصر– في المدونات الحديثية لمذهب أهل البيت (ع) التي من خلال التأمل في ترتيب أبوابها –كالكافي لـ(الكليني) مثلًا– نجدها تبتدئ بكتاب العقل والجهل، ثم كتاب العلم، ثم التوحيد، ثم الحجّة..[4].

هنا يبرز هنا تساؤل عن موقع "علم" التاريخ، و"علم" فلسفة التاريخ في الخريطة المعرفية للمنظومة الإسلامية، في أي مرحلة يتواجد بين العِلميْن المادي والإلهي، يقول (جوادي الآملي)[5]: "إن المعرفة الصحيحة للنظام العيني للعالم (الطبيعة) علم دينيّ؛ لأن مبدأها الفاعلي هو الله –سبحانه– الذي تنشأ منه

---

[1] جوادي آملي: شريعت در آينه معرفت، ص.ص. 213 – 214.

[2] انظر: روح الله أحمد الموسوي، القرآن والعقل الحداثي، ص.ص. 25 – 27.

[3] الكليني: الكافي، ج1، ص. 16.

[4] أحمد عابدي: الحديث الشريف، ص. 44

[5] فيلسوف، مفسر وعالم دين إسلامي ومرجع شيعي، تتلمذ على يد العلامة السيد (محمد حسين طباطبائي).

جميع النعم العلميّة والعينيّة ..."[1]، ولا يقصد هنا بـ"الديني" أي ما هو في قبال العقل؛ فما هو قبال العقل كأداة معرفية هو النقل بمفهومه النوعي العام (النقل الصحيح الموافق للعقل والذي يقع في طوله، والنقل المحرّف الذي هو في عرض العقل)، أما العلم الديني فمفهومة في منظومة المعارف الإسلامية يشمل العقل والنقل والشهود والتجربة معًا في علاقة طولية تبادلية؛ وبدون هذا التحاكم والتكامل بين الأدوات المعرفية ستنتج معرفة مشوّهة وقاصرة عن إدراك –فضلًا عن توظيف– "السنن الإلهية"، وما يطرحه (جوادي الآملي) فضلًا عن كونه يفتح الباب لمقاربة معرفية تكون فيها "السنن الإلهية" حاضرة في البناء الحضاري والفعل السياسي، فهو كذلك، يحلّ إشكالات انغلاق المناهج المعرفية لدى الغرب وغياب التواصل بينها، وهو ما لاحظه الفيلسوف الفرنسي (إدغار موران – Edgar Morin)[2] الذي أقرّ ببلوغ المعرفة الغربية حالة من غياب التواصل في المنهجية، الأمر الذي جعله يتبنى الدعوة إلى العَبْر–مناهجية Transdisciplinarity كأساس ضروري للتقدم العلمي، ويقول أنه من غير ذلك، ستستمر حالة العجز عن التواصل بين المستويات المتعددة للواقع، ويصبح العلم الحديث كما هو عليه حاله الآن مستغرقًا في الصورية والغموض ويكون الانتفاع بها مقتصرًا على "سلطة مجهولة" تفوق الأفراد[3].

ويرى (كمال إسماعيل لزّيق)[4] أنه يمكن صياغة العلاقة بين نوعيّ العلم (الديني والمادي) بالقول أن: "العلاقة بين العلم الديني والعلم المادي هي علاقة طوليّة من حيث الوجود، وأن المعرفة تحصل عند الإنسان تبعًا لمرتبته الوجوديّة الناتجة من سلوكه العلمي والعملي، فإذا كان هذا السلوك على قدر من

---

[1] عبد الله جوادي الآملي: تسنيم في تفسير القرآن، ص. 242.

[2] فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي معاصر، عضو "المركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي"، مدرس في "مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية".

[3] Edgar Morin: ‘‘L’ancienne et la nouvelle transdisciplinarité‘‘ , p.124.

نقلًا عن: إدريس هاني: "نقد الوظيفة الإمبريالية والسياسية الشمولية للمراكز البحثية"، ص.71.

[4] مساعد عميد كلية الأديان والعلوم الإنسانية – جامعة المعارف – بيروت.

التجرد أدرك قوانين العقل، وإذا ارتقى في المعنوية والروحانية أدرك ما فوق الطبيعة والعقل؛ فالإنسان كلٌّ لا يتجزّأ من حيث وحدته الجوهرية، وهو يستبطن كلّ قواه الإدراكية في عالم من البساطة والتجرد، وكذلك، قواه الإدراكية الطبيعية (المادية) والعقليّة والروحانيّة ترتبط ارتباطًا طوليًّا، لا تغيب عن بعضها ولا تتجزّأ، وحيث أن مصدر العلم الديني (الروحاني) هو العالم الأعلى، فإن نصه مشرفٌ معرفيًّا على العالم المادي المحسوس، والنفس تترقّى وجوديًّا عبر المعرفة بحسب كليّتها (أي قدرتها على الجمع)، أو جزئيتها"[1]؛ يقول (جوادي الآملي): "التفاوت الوجودي بين الكلي والشخصي؛ أي إنّ الفرق بين الكلي والشخصي في نحو وجودهما الواقعي، لا أن التمايز بينهما في طريقة الإدراك فحسب؛ بل يختلفان بشكل كامل من ناحية الإدراك، ومن ناحية المدرَك، ومن ناحية المدرِك."[2]، وعليه، لا يمكن استيعاب "فلسفة التاريخ" إلا من خلال ابستمولوجيا (نظرية معرفية) تركيبية تتمتع بالحد الأدنى من "تنظيم للعلاقة الإدراكيّة بين الذات العارفة والموضوع المراد معرفته على نحو تركيبي [يتناسب وتركيب الظواهر محلّ الدراسة] وليس نموذج تبسيطي أو اختزالي [كما هو المنهج المادي الوضعي]"[3]. يقول (السيد الخامنئي):

> "من الأخطاء في الحسابات أن نبقى أسرى العوامل [الأسباب] الحسية الملموسة والماديّة المحدودة فحسب؛ أي أن نغفل عن الأسباب المعنويّة والسنن الإلهية، والسنن التي أخبر عنها الله، تلك الأشياء والأمور التي لا تُرى بالعين .هذا أحد الأخطاء الكبيرة في الحسابات...إذا ما تحركتم في سبيل إحياء الدين الإلهي وحافظتم على هذه الوجهة، سينصركم الله! هذا ما ذكره القرآن صراحة، بأنّه الوعد الإلهي ... أن يقوم نظام على أساس الإسلام، في عالم مادي، عالم تهيمن عليه القوى الكبرى، عالم يواجه فيه الإسلام ومعارف الإسلام والقيم الإسلامية هجمة شاملة متعددة

---

[1] كمال إسماعيل لزّيق: "هوية التفكير بين المعرفتين: الدينية، والحداثية."، ص.40.

[2] عبد الله الجوادي الآملي: نظرية المعرفة في القرآن، ص. 48. نقلًا عن: كمال إسماعيل لزّيق: "هوية التفكير بين المعرفتين: الدينية، والحداثية."، ص. 40.

[3] محمد الشريف الطاهر: إبستمولوجيا التَّركيب في فهم منهج مالك بن نبي في فهم الظاهرة الإنسانية، ص. 200. (بتصرف طفيف)

الأبعاد، بالتحديد في منطقة تخضع لتأثير تلك القوى الضالّة أكثر من أي مكان آخر في العالم، لهو أمر مدهش؛ وقد اعتدنا عليه، أنا وأنتم"[1].

4.1.3 محورية القرآن

وذلك انطلاقًا من ضرورة وجود مرجعية فوق–بشرية للنُظُم الأخلاقية والقانونية التي تحكم الإنسان؛ حيث ثبت بالتأمل النظري وبالتجربة العملية الحاجة إلى التعاليم السماوية التي جاء بها الأنبياء التي أوحى لهم بها الخالق المتعال وبلّغوها للناس؛ كما سنثبتُ لاحقًا أن سعادة البشر وكمال المجتمعات لا تتحقق إلا في ظل القوانين الإلهية التي جاء بها الأنبياء، فالشريعة الإلهية هي القانون الوحيد المحيط بكل أبعاد الإنسان المادية والمعنوية بلا أن يُهمل دافعًا على حساب الآخر. والإسلام هو النظام الشامل الجامع الذي له سعة طوليّة (من المادة إلى الملكوت) وله سعة عرضية حيث لاحَظَ في نظامه الأخلاقي العلاقات الأربع بين الإنسان والموجودات الأخرى:

1. علاقة الإنسان بالله تعالى. (أنظمة: العبادة والسير والسلوك ..)
2. علاقة الإنسان بالمجتمع ككلّ. (أنظمة: السياسة والتربية والإعلام والفنّ ..)
3. علاقة الإنسان بالإنسان على المستوى الفردي. (أنظمة: المعاملات والأخلاق ..)
4. علاقة الإنسان بالبيئة والموارد والثروة. (أنظمة: الحقوق والاقتصاد ..)

وفي مجال البحث التاريخي الحضاري يُعتَبَرُ القرآن الكريم هو ركيزة تشكيل الذات والهوية الإسلامية، والذي يعرّف الوظيفة الثقافية للتاريخ، من خلال تعبير آيات القرآن عن تصوّر لدور الإنسان ورسالته في الحياة والوجود؛ فخِلافًا للقراءة المسيحية فالإنسان في الإسلام هو خليفة الله في الأرض (الاستخلاف)، وهو الذي

---

[1] كلمة الإمام الخامنئي (دام ظله) في لقاء مسؤولي النظام في اليوم التاسع من شهر رمضان المبارك 1435 هـ.ش. في حسينيّة الإمام الخميني (قده) 7–7–2014م.

يتحمل أمانة إعمار الأرض وبناء الحضارة لإقامة الحق والعدل، والسير في التاريخ وفق السنن الإلهية. ولكى يتمكن الإنسان من أداء الأمانة، ينبغي عليه أن يتعرف على ذاته من خلال التاريخ، أي من خلال رصد الماضي الحضاري للبشرية والبحث في ثناياه بهدف معرفة "سنة الله" التي خلت في عباده؛ ﴿... يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [النساء:26].

وتقوم فكرة التاريخ في القرآن الكريم على أساس أنه فعل إنساني ناتج عن تفاعل الإنسان مع بيئته في إطار الزمان والمكان، ويتم طرح فكرة "القَصص القرآني" باعتباره احدى آليات الهداية من خلال كشف ماهية الإنسان الفردية والاجتماعية، ولذلك نجد المادة التاريخية في القرآن الكريم عندما تحكى قصة قوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط ومدين وآل فرعون وبنى إسرائيل وغيرهم من الأمم والحضارات، التي شهدها تاريخ البشرية عبر الزمان، إنما تهدف إلى إثارة الفكر الإنساني ودفعه إلى البحث المستمر والتساؤل عن الحق والكمال والسعادة، وبعبارة أخرى، دَفْع الإنسان إلى البحث عن "السنن الإلهية" فيما جرى، لذلك يقول (السيد الصدر): "يبيّن القرآن أن التاريخ يسير وفق نواميس وسنن. وإن التاريخ بفضل هذه النواميس والقوانين الخاصة به دائم الصَيْرورة والحركة، شأنه شأن باقي ظواهر عالم الوجود التي تقوم على قوانين وسُنَن خاصة بها. والقرآن، ووفق صور وتعابير مختلفة، وانطلاقاً من العديد من الآيات، قد كشف هذه الحقائق. ففي بعض الآيات تحدث مباشرة عن وجود هذه القوانين، ولو بنحو كلّي وعام، حيث تحدث عن أن التاريخ تحكمه نواميس وسنن خاصة به، كما عمل ضمن آيات أخرى على عرض مصاديق لبعض هذه القوانين والسنن التي تحكم عجلة تاريخ البشرية، كما وجدناه في آية أخرى يتحدث عن بعض النظريات، التي عرضها من خلال ذكره لمصاديق وقائع وأحداث تاريخية واقعية. ولم يقتصر على نوع واحد من أنواع التعبير، بل كانت

له القدرة على عرضها في أشكال مختلفة ومتنوعة، بمعنى أن المصداق لم يكن هو الأصل في الآية أو الآيات، ولكن المفهوم الكلي الذي تكشفه هو المراد"[1].

ويذهب متخصصون[2] إلى أن القرآن الكريم قدم قراءة واقعية وعقلائية للتاريخ وفلسفته، انطلاقًا من مبادئ[3]: (حرية وإرادة الإنسان عبر التاريخ – قانون التكامل – مبدأ أصالة العمل – مبدأ الحياد ونبذ الكيدية في التدوين – مبدأ التوحيد في التاريخ[4] – مبدأ التركيب[5] – مبدأ محورية الناس[6] – .. إلى آخره.)، وقد أدت هذه المنظومة القيمية إلى تغيّر جذري في شكل وعُمر الحضارة الإسلامية من خلال طريقة النظر إلى التاريخ، فعندما يستلهم مؤرخو المسلمين أسلوب القرآن في استعراض "السنن الإلهية" وراء كل قصة تاريخية للوصول إلى نتيجة مفادها –على سبيل المثال– أن: "هناك ثمة قوة كامنة في الحق بما هو حق"، وأن "الباطل كان زهوقًا بمعنى أنه يحمل في داخله ذاتيًّا آليات فشله وانهياره"، عندها، يتم تناول التاريخ باعتباره ترياق للخلود، وكما سنستعرض في هذه الدراسة سنجد أنه على الدوام كانت هناك حالة تكامل وترابط متبادل أو ما يمكن أن نسميه "تكوثر معرفي"[7] بين كيفية قراءة التاريخ وبين المنظومة القِيَمِيَّة الإسلامية؛

---

[1] محمد باقر الصدر: السنن الاجتماعية وفلسفة التاريخ في المدرسة القرآنية، ص. 83.

[2] حسن حضرتي: تأملاتي در علم تاريخ وتاريخ نگاري إسلامي، ص.ص. 119 – 122. (بالفارسية)

[3] للتوسُّع في موضوع الأسس العامة للفلسفة النظريّة في التاريخ من وجهة نظر القرآن انظر: عزت الله رادمنش: مكتب هاى تاريخي وتجدُّد گرائي تاريخي، فصل مكتب تاريخي قرآن. (بالفارسية)

[4] بمعنى الاهتمام بمجموع الظواهر التاريخيّة في التحليل التاريخيّ وتدوين التاريخ، وعدم الاكتفاء بالجزئيّات والحالات الفرديّة للظواهر.

[5] مبدأ التركيب في التاريخ من وجهة نظر القرآن: أي الاستعانة بالعلوم التجريبية لاسناد عمليّة التحليل التاريخيّ للظواهر، كعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وغير ذلك.

[6] في قبال لطابع التقليديّ للتدوين التاريخي: أي محورية: الثروة والسلاطين والحروب.

[7] التكوثر المعرفي: مصطلح جديد يعني أن مجموعة من المعارف المكتسبة لدى فرد أو مجموعة من الناس تحدث تطورًا نحو الرقيّ والتكامل المعنوي لتقف على أرضية جديدة أو لنقل مرتبة إنسانية جديدة، فيمكنها من خلال هذه المرتبة المرتفعة عما كانت عليه في مرحلة سابقة أن تعيد النظر في نفس موجودات الكون والوحي والبديهيات الفطرية التي كانت نظرت

فقراءة التاريخ من منطلق أن الإنسان موجود مسئول لأن الله ميّزه بالعقل والحرية سيؤكد الحقيقة القرآنية التي تقول إن الفعل الإنساني في التاريخ هو سببٌ له نتائجه التي يتحدد بها مصير الجماعة الإنسانية، علاوةً على أن القراءة العقلائية السُنَنية للقرآن ستؤكد حقيقة أن التاريخ مستودع للعظات والعِبَر والحِكْمة التي تبعث الإنسان على أن يبحث عن ذاته في أخبار الأمم الماضية، وتعيد له هويته الحقيقية لا بصفته "مفعول به" كما ذهبت القراءة المسيحية أو الأشعرية ولا بصفته "موجود مختار" كما ذهبت القراءة اليهودية، بل كونه خليفةً مُستَأمَن ومسؤول بشكل فردي كما هو مسؤول ومكلّف ضمن جماعته.

ثم أن هذه الرؤية وهذه القراءة الفريدة طوّرت فهم المسلمين للجدوى الأخلاقية/التعليمية للتاريخ من هذه الخلفية، لذلك، ركّزت القراءة الإسلامية للتاريخ على الجانب التعليمي التربوي، حتى إن مؤرخي المسلمين قسّموا ما أسموه (فوائد التاريخ) إلى قسمين: أحدهما دنيوي والآخر أخروي، بَيْد أن هذا التقسيم لم يخرج عن نطاق العظة والعبرة بالمعنى الأخلاقي الفردي، بما يجعل حياة الفرد طيبة في الدنيا، ويضمن له حُسن

فيها سابقًا ليمكنها –بسبب التطور المعنوي– أن تكتسب بأسلوب "التكوثر الذاتي" المزيد من التطور والرقي والتكامل المعنوي من خلال اتساع مدى الرؤية والكشف .. وهي عملية دورية كما سيتم توضيحها بشكل مرسوم في ملخص الفصل. و"التكوثر المعرفي" وإن كان يشترك مع فكرة "الجدلية الديالكتيكية" في كونه حوار داخلي بين النفس وذاتها إلا أن الحوار الداخلي في التكوثر يسير نحو التكامل البنّاء للفكرة نحو تنقيتها من الذاتية نحو الموضوعية ومن الهوى والمادية نحو التجرد، فيما "الحوار الجدلي الديالكتيكي" يسير نحو هدم الفكرة الأصلية وتوليد نقيضها، كما تعرضنا له في الفصل الثاني بشيء من التفصيل بما يناسب المقام. كذلك، وإن اشترك مفهوم "التكوثر المعرفي" مع مفهوم "الجشطالت" الذي يعني أن "الكل أكبر من مجموع أجزاءه" وتعالي الهيئة أو النمط المنظم للمعرفة على مجموع أجزاءها، حيث يشترك "التكوثر" مع "الجشطالت" في نقض المفهوم البنيوي التجزيئي للمعرفة، إلا أن "التكوثر" عملية دورية مستمرة لا يحدها إلا قدرة العقل المتكوثر على الاستيعاب ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ... كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ﴾ [الرعد:17]، أما "الجشطالت" فهي عتبة معرفية واحدة ينتقل بها المفكر من تجميع المعلومات الجزئية ويجمعها فتخرج في هيئة واحدة تكون أكبر من مجموع أجزائها ولا أكثر من ذلك، كذلك، فإن "التكوثر المعرفي" وإن كان يشترك مع مفهوم "التكوثر العقلي" الذي صاغه الدكتور (طه عبد الرحمن) في كتابه "اللسان والميزان" حيث أن كلا المفهومين يتناولان فعلًا قصديًّا نحو التكامل المعرفي انطلاقًا من الأصول إلى الفروع، إلا أن "التكوثر المعرفي" يتبنى وجهة نظر الفلسفة الصدرائية في أن العقل جوهر مستقل ثابت في نفس الإنسان وأن ما تتكوثر هي المعرفة، أما "التكوثر العقلي" فيذهب إلى أن العقل مجرد فاعلية تتكوثر بذاتها.

الثواب في الآخرة، وهذه النتيجة وإن كانت حسنةٌ في نفسها، إلا أن هذه القراءة قاصرةٌ عن بناء مجتمع إسلامي ينهض بمشروع حضاري متكامل إلا عندما يتم توظيف هذه المنظومة القيمية ضمن مشروع نهضة حضارية ثورية متكاملة الأركان، وهذا هو الفارق الجوهري في مشروع (السيد الخامنئي) والذي يستند فيه على عدة مباني معرفية أكثر عمقًا وتطوّرًا من المباني العامة التي تم استعراضها.

2.3 مباني الفلسفة الإسلامية للتاريخ

هل كل مؤرخ قادر على فلسفة التاريخ واستنباط الحكمة العملية من بين سطوره ومن ثم تطبيقها أو على الأقل تدوينها؟ في جواب هذا السؤال يقول (حسين مؤنس): " ... إن الحكمة ضالةٌ بعيدةٌ لا تُدرَك عن طريق الدراسات التاريخية وحدها؛ لأنها مرتبة من العقل والنظر والفكر، تحتاج -إلى جانب الدرس- إلى مواهب من صدق النظر ونفاذ البصيرة، والتجرّد عن الهوى، والتعلّق بالحق ولا شيء دونه ... يقولون إن المستويات العالية من دراسات علوم الدين من تفسير وحديث واستخراج أحكام تصل بأصحابها إلى مرتبة يسمونها الفقه .. فالفقه هو القدرة على أخذ لُباب الأشياء، واستخراج الأحكام معتمدين على العلم أساسًا، ولكن ميزتهم الكبرى هي الفطانة، والفطانة مرتبة من مراتب الذكاء تجعل الرجل الفطن يرى من فقه التاريخ ما لا يرى غيره، وكأنه ينظر إلى الامور من مرقاة هي أعلى من مراقي غيره."[1]، وفضلًا عن القابليات العقلية التي يجب أن يتمتع بها الفقيه المؤرخ، هناك عدد من الأُسُس التي يجب على كل مشتغل بـ"فلسفة التاريخ" أن يمرّ عليها ويتخيّر منها مبناه الاجتهادي الذي سينعكس على طريقة تحليله، ويمكن القول أن هناك ثلاث مسائل رئيسية شكلت موضوع فلسفة التاريخ، وهي:

1. "معنى التاريخ"،

---

[1] حسين مؤنس: التاريخ والمؤرخون – دراسة في علم التاريخ، ص.ص. 218 – 220.

2. و"العليّة في الحوادث التاريخية"،

3. و"الاتجاه في التاريخ".

وعلى أساس هذه المسائل الثلاث تترشح ثلاث مقولات فلسفية، تشكل المقولات الأساسية التي تستعيرها فلسفة التاريخ من دائرة الفلسفة، ويمكن التعبير عن هذه المقولات، المقابلة للموضوعات الثلاثة المتقدمة بـ:

1. "الكلية"،

2. و"العليّة"،

3. و"الغائية".[1]

1.2.3 مبدأ "الكلية"

وهو نَسَقٌ معرفيٌ ضمن منظومة الفلسفة التوحيدية للتاريخ مفاده النظر إلى التاريخ على أساس أنه يؤلف وحدة واحدة ومسيرة متصلة تتجاوز الزمان والمكان، لذا تكون مادة الفلسفة الإسلامية للتاريخ هي التاريخ الكوني أو الكلي، وليس تاريخ مجزّأ لمجتمعات منفصلة مثلما تقترح نظريات "دورة العمران" لـ(ابن خلدون)، ومن خلال هذا النَسَق يمكن استخراج نتائج كليّة عن طريق تسليط الضوء على أبعاد بعينها ضمن الحضارات المتصلة والمتفاعلة فيما بينها (مثل جانب التوحيد والشرك أو جانب العدل والظلم أو جانب الاستقامة والانحراف الأخلاقييْن .. إلخ) ومن خلال مبدأ "الكلية" لا يقتصر نظر فيلسوف التاريخ على النظر في العناصر المادية لقيام الدول مثل النظرة الخلدونية القاصرة، ولكنه يستطيع استخراج المعنى مما

---

[1] أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص.ص. 109 – 110. نقلًا عن: صائب عبد الحميد: فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي، ص. 30.

قد يبدو للوهلة الأولى أنه عشوائي وغير مفهوم بالمقاييس المادية[1]، ﴿... قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاَقُو اللهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللهِ وَاللهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: 249].

كما أنه من خلال مبدأ "الكلية" وحدة يمكن استقراء "السنن التاريخية" التي نستطيع على أساسها قراءة المستقبل من خلال تقديم أساس علمي لوحدة التاريخ تربط أبعاده الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل[2].

2.2.3 مبدأ "العليّة"

وهي المقولة التي تعكس ضرورة وجود علاقة "علة ومعلول" بين الحوادث التاريخية يمكن استقراءها من خلال تأليف صور عقلية تتناسب مع تصوّر التاريخ الكلّي[3]. ومبدأ "العليّة" هو ما يجعل من الاتجاه العام للتاريخ ومجرى الأحداث واقعة ضمن حركة ضرورة منطقية[4]، وبالاستناد إلى المرجعية الإسلامية يمكن من خلال الوحي معرفة العِلل الكلية التي تُشَكِّلُ جوهر التاريخ، ويمكن بناءً على ذلك تحييد تأثير الحوادث الجزئية الطارئة في التاريخ. يقع في قبال هذه المقولة مقولات أخرى مثل "التاريخانية" التي ترفض الاستناد على أي مرجعية عليا خارج التاريخ وتعمد إلى تناول أحداثه من خلال المنهجية الوضعية مثله مثل العلوم الطبيعية.

---

[1] أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص. 110. نقلًا عن: صائب عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي، ص. 31.

[2] سدني هوك: البطل في التاريخ، ص.ص. 141 – 142. نقلًا عن: صائب عبد الحميد: فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي، ص. 32.

[3] أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص. 110. نقلًا عن: صائب عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي، ص. 31.

[4] ولتر ترنس ستيس: فلسفة هيجل، ج. 2، ص. 95.

3.2.3 مبدأ "الغائية"

وهي المقولة التي تبلور الغاية النهائية لمسير التاريخ بما هي محصلة مجموعة العلل والحوادث الجزئية، فتقول أن هناك قوة ما فوق الطبيعة هي القلب من نظام العلل هذا، وأن هذه الفكرة/الوجود هو منبع مجموعة القوانين "السنن التاريخية" التي يمضي عليها التاريخ ليتحرك نحو مقصد نهائي خفي عن الأذهان ولكنه يتحقق تدريجيا أو جدليًّا[1]، "ويمكن للباحث أن يرصد ثلاثة مداخل على أساسها يمكن تقديم رؤية حول الغائية للتاريخ عمومًا على ضوء الفكر الإمامي:

1. تفسير القرآن: حيث نجد أن (العلامة الطباطبائي) و (الشهيد مطهري) و (الشهيد الصدر) من أبرز النماذج التي دخلت إلى قضية التاريخ وغائيته من مدخل القرآن وتفسيره، انطلاقًا من أن كثيرًا من الآيات في القرآن الكريم تبيّن أنّ التاريخ البشري يتحرّك ضمن قوانين اجتماعية تنتهي بانتصار الحق على الباطل وحاكمية الدّين التوحيدي على العالم، منها: قوله –تعالى–: ﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ * لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ [الأنفال: 7–8]، وقوله –تعالى–: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: 33].
2. النصوص الدينية غير القرآنية: حيث نجد دراسات متعددة درست التاريخ على ضوء نهج البلاغة، نموذج: (الشيخ محمد مهدي شمس الدين) في كتابه: "حركة التاريخ عند الإمام علي"، وهو ما تناولنا شواهد له في الفصل السابق.

[1] عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص. 9.

3. الفلسفة الإسلامية: حيث نجد أن من المعاصرين الذين تعاملوا مع قضية التاريخ كأحد تطبيقات الرؤية الفلسفية الصدرائية مثلًا (الشيخ الجوادي الآملي) في كتابه "الإمام المهدي الموجود الموعود".[1]". وهو ما سنتناوله في هذا الفصل.

4.2.3 مبدأ "التكامل والصعود"

الذي يعني أن المسيرة التكاملية للبشر مبتعدة عما يحرك الإنسان البدائي من غرائز حيوانية وتأثيرات بيئية واجتماعية بدائية (مثل القوى الغضبية والشهوية) ومتجهة نحو فاعلية الضمير البشري وطابع الإيمان والالتزام الفكري والسمو الإنساني. وأن منحنى التاريخ في خطه الكلّيّ العام يسير نحو التكامل والصعود، وإن كانت تشوبه في بعض المقاطع من الزمن فترات من السقوط والانقراض بسبب العامل البشري. إلا أنه في المحصلة العامة متجه نحو كماله[2].

5.2.3 تعريف الحدث التاريخي

الحدث بما هو مقطع زمني يفصل بين "الما قبل" و"الما بعد" يجب أن يكون حامًلا لقيمة لا لتدوين تأريخي محض، لأن الـ"ما بعد" لا يكون ذي أهمية إن لم يكن مشمولًا بقيمة جديدة تضاف إليه بعد دخول الحدث على خط البَتْر الزمني[3]، وفي واقع الأمر فإن قيمة "الحدث" شَهِدَت حَراكًا، وتَدَاخُلًا، وتهميًشا وفق التحولات الفكرية لمفهوم التأريخ، فتنقل بين:

- مقام "محورية الحدث" كما في المدرسة المنهجية الإسطوغرافية في الغرب، التي هي نظير المدرسة الأخبارية

---

[1] حسين شمس الدين: "القضية المهدوية في فلسفة التاريخ"، ص7.

[2] مرتضى مطهري: نهضة المهدي (ع) في ضوء فلسفة التاريخ، ص. 47.

[3] زكي العايدي: المعنى والقوة في النظام العالمي، ص. 18.

- ثم تقلص دور الحدث مع مدرسة الحوليات الفرنسية، نظير طغيان قواعد الجرح والتعديل والإسناد في المنظومة المعرفية الإسلامية بما تحمله على عاتقها من حمولة مذهبية وسياسية.
- إلى أن ظهر التوجه النقدي الذي أعاد لـ"الحدث" محوريته في العملية التأريخية، ولكن من خلال تناوله بأدوات نقدية تجريبية مثل دراسة النقوش والمخطوطات والنقود كمصدر تاريخي.

لكن "الحدث التاريخي" تنقل بين جميع هذه المقامات مع عامل مشترك أساسي أثبتته التجربة، أنه لا معنى للقول بأن المؤرخ يطمح إلى استعادة الأشياء كما وقعت، إن هدفه ليس أبدًا أن يجعلنا نعيش من جديد الحدث السابق، وإنما أن يعيد تركيب هذا الحدث ويعيد إنشاءه من خلال نظام معرفي مرجعي (مثل: السنن الإلهية القرآنية)؛ فالموضوعية التأريخية تكمن بالضبط في نبذ ادعاء مطابقة الماضي الأصلي، إذ عمَلُ المؤرخِ هو بناءُ نَسَقِ الواقع انطلاقًا من فضاء المعقولية التأريخية. بعبارة أصولية هي بناء المؤرخ الفقيه الصورة التاريخية في عالم الثبوت لا الإثبات.

3.3 السنن الإلهية – النظرية الاجتماعية الإسلامية[1]

بعد الفراغ من المباني المعرفية لفلسفة التاريخ من منظور إسلامي تأتي أهمية المرور المختصر على النظرية الاجتماعية الإسلامية لأن "السنن الإلهية" تجري بالدرجة الأولى في المجتمعات لا على الأفراد،

---

[1] كل ما ورد تحت هذا العنوان مقتبس مع زيادةٍ وتصرُّفٍ وإعادةِ صياغةٍ لما حرّره (الشهيد مرتضى مطهرى) –أعلى الله في الخُلد مقامه– في كتابه "التاريخ والمجتمع" بجزئيه الأول والثاني، والذي لم تمهله أيادي أعداء الثورة الفرصة لإتمام نظريته من كافة جوانبها فقضى (رض) شهيدًا قبل استكماله، فتولى الأستاذ القدير الدكتور محمدعلى آذرشب (متعه الله بالبركة والعافية) محاولة إتمام الأطروحة النظرية بإضافة تفريغ لمحاضرات عن نفس الموضوع للشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر (رضوان الله عليه) كملاحق للكتاب المذكور، والتي كان من المفترض أن تكون نواة كتاب "مجتمعنا"، ولكن –مرة أخرى– لم تمهله –رضوان الله عليه– أيادي حزب البَعث المجرم الفرصة لإتمامه، إلى أن مَنّ الله –تعالى– علينا أن تصدّى مصباح الولاية والإسلام، المحمود في الملأ الأعلى وبين الأنام، الفيلسوف الكامل والعارف الهُمام، آية الله محمدتقى مصباح يزدى (نفعنا الله ببركات قلمه وأنفاسه في الدارَيْن، ورفع درجاته مع النبيّين) فأتمّ تحرير النظرية الاجتماعية على

بمعنى أن مفهوم "السنن الإلهية" الوارد في القرآن الكريم هو المعادل الموضوعي لعلم الاجتماع في المنظومة المعرفية المادية، يقول (محمدتقى مصباح اليزدى): "تسمية قوانين علم الاجتماع في المدرسة الإسلامية باسم 'السُّنن الإلهية في تدبير المجتمعات' هو اقتباس من القرآن الكريم ... بإطلاقها على 'الضوابط السائدة في الأفعال الإلهية' أو 'الأساليب التي يستخدمها الله –تعالى– في إدارة وتدبير أمور العالم والإنسان'."[1]. وانطلاقا من القرآن كمرجعية معرفية عليا ونص متعالي على الزمان والمكان نحاول استكشاف مباني وأدلة النظرية الاجتماعية والتاريخية الإسلامية المنتشرة في نسيج القرآن، يقول (محسن الآراكي)[2]: "أن هناك تفسير قرآني للمجتمع، ولتطور التاريخ والأحداث الاجتماعية وبنسقٍ وتكامل فريدين، بحيث يمكن تفسير كل حادث تاريخي على ضوء الموازين والمعايير التي يقدمها القرآن الكريم."[3]، ويمكن القول أن الإطار العام للنظرية الاجتماعية الإسلامية، والأسس العامة لها، يمكن تلخيصه في عدة محاور من خلال تساؤلات:

نهج الأستاذيْن الشهيديْن في كتابه "المجتمع والتاريخ في رؤية القرآن"، ممهورةَ بما عُرف عن "المصباح" من تأسيسٍ فلسفيٍ واستلهامٍ قرآنيٍ ونَفَسٍ عرفانيٍ واستئناسٍ أكاديميّ، فكان بحمد لله جوهرة مشرقة في تاج النظرية الإسلامية. (فمن أراد المزيد وجد المذكورين أبوابهم مُشرَعة وحياضهم مُترعة .. إن شاء الله).

[1] محمدتقى مصباح يزدى: المجتمع والتاريخ في رؤية القرآن، ص. 493.

[2] آية الله محسن الآراكي: عالم دين ومجتهد إيراني معاصر، وعضو هيئة رئاسة جمعية مدرسي حوزة قم العلمية، الأمين العام السابق للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ورئيس اللجنة الاقتصادية في مجلس خبراء القيادة في إيران، مبعوث كممثل للولي الفقيه إلى بريطانيا وحصل على شهادة الدكتوراه من جامعة بورتسموث University of Portsmouth البريطانية في الفلسفة المقارنة، وعنوان رسالته: العلية والحرية في الفلسفة الإسلامية والغربية. (mohsenaraki.ir)

[3] محسن الآراكي: سنن القيادة الإلهية في التاريخ، ص. 33.

1.3.3 الإنسان موجود اجتماعي: بالطبع؟ أم بالاضطرار؟

في البدء يأتي تساؤل، ما الذي يدفع الإنسان الفرد نحو "الحياة الاجتماعية"؟ بشكل إجمالي هناك 3 تفسيرات:

التفسير الأول: "المفاضلة" بين الاجتماع والوحدة هي التي تدفع الفرد لترجيح العيش في جماعة؛ لأنه يستطيع من خلال المشاركة وتقسيم العمل أن يستفيد بشكل أكبر من موارد الطبيعة. فيكون العامل الأساس لظهور الحياة الاجتماعية هو "القوى المدركة العاقلة" في الإنسان.

التفسير الثاني: "الطبع" لأن الإنسان في جبلّته الفطرية والعاطفية يأنس إلى الجماعة ويميل ذاتيًّا إلى العَيْش ضمنها. فيكون العامل الأساس لظهور الحياة الاجتماعية هو "قوى النفس الداخلية".

التفسير الثالث: "الاضطرار" إلى العيش ضمن جماعة لأن الوحدة ستجعله عُرضةً للفناء. فيكون العامل الأساس لظهور الحياة الاجتماعية هو "العوامل والتحديات الخارجية".

يشير القرآن الكريم إلى أن النزعة الاجتماعية في الإنسان ذاتية، وأن الإنسان اجتماعي بالطبع (التفسير الثاني)؛ وذلك لقوله –تعالى–: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات:13]، حيث تظهر أهمية الاجتماع الإنساني من جهة أن "التعارف" المذكور في الآية هو شرط أساس للانتساب إلى حياة اجتماعية، فلا يتم الانتساب إلا بعد التعارف على خصائص الاشتراك والافتراق بين الأفراد. وهل هذا التعارف يجري على مستوى ("القوى المدركة العاقلة" أم "القوى الاضطرارية الخارجية" أم "قوى النفس الطبيعية الداخلية")؟، الظاهر أنه على مستوى "قوى النفس الداخلية"؛ لمناسبة السياق الكلام عن طبيعة العلاقة بين الذكر والأنثى في صدر الآية والتي هي ميل ذاتي طبيعي نفسي حسب الغالب.

2.3.3 الناس في المجتمع: سواسية أم درجات؟

يقول تعالى: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [الزخرف:32]، تشير الآية إلى اختلاف القدرات والمؤهلات بين أفراد المجتمع، وفي هذا حكمة لأنها تجعل الاحتياج متبادل بين أفراد المجتمع، فتدفعهم للارتباط أكثر في وحدة اجتماعية واحدة.

3.3.3 كيف يتركب المجتمع من أفراده؟

هناك عدة نظريات تناولت خصائص العلاقة بين الأفراد والمجتمعات التي يعيشون فيها، وما هو نوع التركيب الثقافي بين أفراد المجتمع، وكيف يمكن تحصيل نتيجة الجمع بين تركيب الأرواح والأفكار والعواطف والتطلعات والإرادات لأفراد المجتمع ليتكوّن روح جديدة هي "الروح الجماعيّة"، بالحصر العقلي لا يخلو تفسير علاقة التركيب بين الفرد والجماعة من أحد تفسيرين:

تركيب حقيقي: وهو عندما لا يكون للأفراد ولا لهويتهم ولا لوجودهم أي تأثير مستقل على الخصائص الذاتية للمجتمع. (والذي يتم تشبيهه من باب التقريب بالمثال بتفاعل "الكلور" وهو مادة سامة مع "الصوديوم" وهو مادة شديدة الاشتعال، لتكوين كلوريد الصوديوم الذي هو "ملح الطعام" والمادة الناتجة من التركيب تختلف جذريًّا عن أفرادها .. على نفس المنوال فـ"التركيب الحقيقي" للمجتمع يُنتج من خلال اجتماع أفراد المجتمع مركب جديد ذا "تركيب حقيقي" ذو صفات مختلفة جذريًا عن أفراده.) بعبارة أخرى أن تكون الأصالة (التأثير) للمجتمع.

تركيب صناعي: أي أن ارتباط أفراد المجتمع ارتباط من نوع خاص بحيث يكون خصائص أثر الأفراد مجتمعين ليس هو أثر مجموع الأجزاء مستقلة. (مثل القطع الميكانيكية (التروس مثلًا) في الآلة الواحدة كل قطعة في الآلة مستقلة في تأثيرها ولكن الكل (المجتمِع) خصائصه مختلفة

في حالة اجتماع أفراده في وحدة واحدة (سيارة مثلًا)، بحيث تختلف تأثير القطعة ضمن المجموع عن تأثير القطع وهي مستقلة.) فالتعاون والتعاضد جبري بين الأجزاء ولكن هوية الأجزاء غير ذائبة في هوية الكل.

يميل فلاسفة الإسلام[1] إلى تفسير علاقة الأفراد بمجتمعاتهم باعتبارها علاقة "تركيب صناعي"، بدليل توجه أنواع مختلفة من التكاليف الشرعية في الخطاب القرآني (والتشريعي عمومًا)، منها تكاليف فردية تتعلق بالفرد نفسه (مثل الصلاة)، ومنها تكاليف فردية تتعلق بالمجتمع (مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد والجمعة والجماعة والحج ..)، (يأتي الاستدلال القرآني بعد عدة سطور).

4.3.3 الأصالة للفرد أم للمجتمع أم لهما معًا؟

"الأصالة" مفهوم فلسفي معناه العام: "الأمر الواقعي الحقيقي الخارجي، الذي تترتب عليه الآثار الخارجية أولاً وبالذات، في قبال المفهوم الاعتباري." بعبارة أخرى أننا عندما نريد تحليل مجتمع ما، هل نستخدم أدوات "علم النفس" من أجل أن نحلل أفراده فردًا فردًا؟ أم نحلل "متوسط" هؤلاء الأفراد (من خلال عينة عشوائية مثلا)؟ أم أن الصحيح هو استخدام أدوات "علم الاجتماع" لتحليل المجتمع وليس أدوات "علم النفس"؟

للإجابة على هذا السؤال هناك عدة نظريات مطروحة لبحث المكوّن الأساس الذي يرسم هويّة مجتمع ويحدد حركته في التاريخ:

---

[1] راجع مثلًا: مرتضى مطهري: المجتمع والتاريخ، ج1، ص.ص. 15 – 18.

النظرية الأولى: "أصالة الفرد" وبموجب هذه النظرية فإن الأفراد وحدهم لهم الوجود الحقيقي والذي يمكن بحثه وتحليليه، أما المجتمع فليس له وجودٌ حقيقي ولا قانون ولا مصير ولا نظرية للمعرفة. (وهو ما تميل إليه الرؤية الغربية).

النظرية الثانية: "أصالة لمجتمع" وبناءً على هذه النظرية فإنه لا يوجد شيء سوى الروح الجماعية والوجدان الاجتماعي والـ"أنا" الجماعية والإرادة والتطلعات الجماعية، أما المشاعر والهويات الفردية فهي ليست إلا مظهر وانعكاس للمشاعر والهويات الاجتماعية. (وهو ما تميل إليه الرؤية الشرقية).

النظرية الثالثة: "أصالة الفرد والمجتمع معًا" حيث تعتقد من خلال تعريفها لطبيعة الارتباط بين الفرد والجماعة كـ"تركيب صناعي" أن الفرد أصيل لأنه غير منصهر في "الوجود الاجتماعي"، وأن المجتمع كذلك أصيل من حيث إن تركيب الأفراد في المجالات الروحية والفكرية والعاطفية راجع أصلًا إلى تأثره بالهوية الكلية الجديدة الاجتماعية التي نشأ فيها وتأثر بها. حيث إن الروح الجماعية لا تنفك عن الفرد وتتجلى دومًا في الأخلاق والدين والعلم والفلسفة والفن؛ لأن التفاعلات الروحية والثقافية بين الأفراد تحدث في ظل الروح الجماعية لا في مرحلة سابقة عليها. عليه فإن أدوات "علم الاجتماع" تأتي في نفس مرتبة وأهمية أدوات "علم النفس" في تحليل مجتمع ما.

والقرآن الكريم حسب التفاسير والأدلة العقلية[1] يؤيد ما تذهب إليه النظرية الثالثة "أصالة الفرد والمجتمع معًا"؛ فالقرآن الكريم يرى أن الأمم (المجتمعات) لها مصير مشترك وصحيفة أعمال مشتركة وفهمًا وشعورًا وعملًا وطاعة وعصيان مشتركين[2]، بل أن القرآن يتحدث عن المجتمع باعتباره وجود عيني له نوع من الحياة والموت الحقيقيين. كما في قوله -تعالى-: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف:34]. وآيات أخرى تدلُّ على أن الأمم ستُحاسب كأمة وأن للأمة صحيفة أعمال -جماعية- كقوله -تعالى-: ﴿وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا ...﴾ [الجاثية:28] ما يعني أن لكل أمة صحيفة أعمال تُدعى إليها وعليه فإن الأمة قابلة للمخاطبة والتكليف ما يعني أن القرآن يرى "الأمة" موجود ذا عقل وإرادة. وآيات أخرى تدلُّ على أن لكل أمة ذوق وسليقة خاصّيْن في قوله -تعالى-: ﴿... كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام:108] وقوله -تعالى-: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ ...﴾ [الحج:67] وعلى نفس المنوال قد ينسب القرآن أعمال جيلٍ معيّن إلى الأجيال اللاحقة، كما نُسبت أعمال بني إسرائيل الغابرين إلى أحفادهم المعاصرين للنبي (ص) فيقول عن هؤلاء المعاصرين أنهم استحقوا الذلة والمسكنة لقتلهم الأنبياء بغير حق، مع أن الذي ارتكب وشاهد فعل القتل كانوا أسلافهم، ولكن الرابط بين السلف والخلف أنهم أمة واحدة ذات سليقة واحدة، وأن قلوبهم متشابهة؛ ﴿... كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: 118]، عن هذه القضية يقول (السيد الطباطبائي) في تفسير "الميزان": "... وهكذا صنع القرآن في قضائه على الأمم

---

[1] للمزيد حول براهين إثبات الذات المشتركة عبر عرض الاشتراك بين كافة البشر بالجهاز الإدراكي، واستخدامهم للأسس والمبادئ البدهية للاستنتاج، فطريًا وطبيعيًا. وكيفية وجود المعتقدات الأخلاقية المشتركة التي تركها القدماء، ووجود الرغبات والميول العامة والمشتركة بين الناس، من قبيل طلب العلم والبحث عن الحقيقة، وطلب الكمال وغيرها من الأدلة التي تدل على وجود ذات وطبيعة مشتركة بين كافة البشر. راجع: أحمد واعظي: الانسان من منظور الإسلام.

[2] راجع مثلًا: محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج4، ص. 104.

والأقوام التي ألجأتهم التعصبات المذهبية أو القومية أن يتفكروا تفكيرا اجتماعيًّا كاليهود والأعراب وعدّة من الأمم السالفة، فتراه يؤاخذ اللاحقين بذنوب السابقين، ويعاتب الحاضرين ويوبّخهم بأعمال الغائبين والماضين، كل ذلك لأنه القضاء الحق فيمن يتفكر فكرًا اجتماعيًّا ..."[1].

5.3.3 المجتمع والسنن التاريخية

تأسيسًا على ما مضى فإن استنتاج السنن الاجتماعية والتاريخية لمجتمع ما تعتمد بشكل وثيق على تحليلنا لماهية هذا المجتمع:

لو قبلنا **"النظرية الأولى"** وذهبنا إلى **"أصالة الفرد"** وأنكرنا الوجود العيني للمجتمع (مثلما تذهب إليه المدرسة الليبرالية) لأنكرنا أيضا وجود قوانين وسنن تتحكم في مسيرة المجتمع.

لو قبلنا **"النظرية الثانية"** وذهبنا إلى **"أصالة المجتمع"** لانتهينا إلى القول أن الانسان لا يخضع إلى سنن وقوانين سوى السنن الاجتماعية. (مثلما تذهب إليه فلسفة هيجل وماركس)[2]. ولذهبنا إلى القول بالجبر الاجتماعي أي أنه لا مجال للحرية الفردية والاختيار الفردي في الأمور الاجتماعية (مثلما تذهب إليه مدرسة (إيميل دوركايم)) وعليه فإن الفرد مجبر على تكييف وجدانه ومشاعره وأفكاره مع العادات والتقاليد والأفكار الاجتماعية.

لو قبلنا **"النظرية الثالثة"** وذهبنا إلى **"أصالة الفرد والمجتمع معًا"** لانتهينا إلى أن للمجتمع قوانين وسنن مستقلة عن أفراده باعتبار أن للمجتمع حياة مستقلة عن الحياة الفردية، مع أن هذه الحياة

---

[1] محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج4، ص. 112.

[2] أندرو بيتر: ماركس والماركسية، ج. 1، ص.ص. 37 – 38 و 251. نقلًا عن: مرتضى مطهري: المجتمع والتاريخ، ص. 64.

الاجتماعية لا تنفصل عن الأفراد بل موزعة عليهم وذائبة فيهم. ولكان للفرد استقلال نسبي عن المجتمع وأصبحت الحياة الفردية والفطرة الفردية والمكتسبات الفردية لا تذوب بأكملها في الحياة الاجتماعية، بل ويتمتع هؤلاء الأفراد بهويتهم الفردية المستقلة ضمن إطار المجتمع. وعليه فإن الإنسان في الحقيقة يملك حياتين وروحين وشخصيتين:

- حياةً وروحًا وشخصيةً فرديّةً فطريةً إنسانيةً وليدةَ الحركةِ الجوهريةِ للطبيعة.
- وحياة وروحًا وشخصيةً جماعيةً وليدةَ الحياةِ الاجتماعيةِ وذائبةً في الشخصية الفردية.

ومن هنا تذهب "النظرية الثالثة" التي يتبناها الإسلاميون إلى أن الإنسان خاضع لقوانين علم النفس وعلم الاجتماع معًا. وتجري عليه "نظرية الاستخلاف" كفرد مستقل كما تجري عليه "السنن الإلهية" كجزءٍ من المجتمع. في قبال الفلسفات المادية التي ترى أنه لا وجود لـ"الروح الجماعية" ولا قوانين لها ولا تكاليف شرعية متوجهة إليها وعليه فإن أحداث التاريخ غير قابلة للتأمل لأنها محض مجموعة متسلسلة من الصُدَف غير محكومةٍ بأية قواعد كُليَّة يمكن استنباطها!

وعليه تكون فلسفة التاريخ وغايته وفق الرؤية الدينية التي ذكرناها لا تعزل تحقق الغاية عن إرادات البشر وفاعلياتهم، بمعنى أن الحتمية في تحقق الغاية لا تناقض إرادة البشر واختيارهم لها، وهذا الأمر هو ما يمكن أن نطلق عليه أيضًا "الأمر بين الأمرين" في فلسفة التاريخ عند الإمامية، فكما أن مسألة الجبر والاختيار شكّلت معضلة كلامية وفلسفية، حيث ذهبت فئة إلى نفي الاختيار بالمطلق لصالح الجبر الإلهي، وفئة أخرى تخلّت عن القول بالفاعلية الإلهية لصالح القول بالاختيار الإنساني، بخلاف مذهب أهل البيت (عليهم السلام) الذي صرّح أئمته بأن الأمر الحق هو بين هذين الأمرين، بحيث يمكن الجمع بين اختيار

الإنسان وحتمية تحقق فاعلية الله –تعالى– ولا منافاة. فالأمر عينه في الرؤية للغاية وفق منظار فلسفة التاريخ الإمامي، حيث إن وعد الله الحق بخلافة الإنسان وانتصار المستضعفين ووراثة الارض وغيرها من القضايا التي تنتهي إلى ظهور إمام الزمان (عليه السلام)، غير منفصلة عن فاعلية البشر وحراكهم وتأثيرهم، فمن هنا كان الانتظار السلبي نوعًا من عدم إمكان الجمع بين قطعية تحقق الغاية وفاعلية البشر والانتظار الإيجابي جمع بين الأمر، أو بتعبير أدق "أمر بين الأمرين"[1].

6.3.3 عناصر المجتمع ونظرية الاستخلاف

يقول –تعالى–: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:30]، **هناك أربعة عناصر للمجتمع يمكن** استخلاصها من العبارة القرآنية:

1. الإنسان. ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ ... وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب:72]
2. الأرض أو الطبيعة بوجه عام. ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ﴾
3. الاستخلاف وهي العلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بالأرض والطبيعة ﴿يُفْسِدُ فِيهَا﴾ والعلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بأخيه الإنسان ﴿وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾.
4. المستخلِف وهو الله –تعالى– مالك كل شيء ومن بيده أن يستأمن الإنسان ويستخلفه على مخلوقاته. ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾

انتهينا سابقًا إلى أن الوجود الذهني (البناء الفوقي / الثقافي / المعنوي / الديني) للإنسان (الفرد والمجتمع معًا) هو الحافز والمحرك والمدار لحركة التاريخ، يقول –تعالى–: ﴿... إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا

---

[1] مرتضى مطهري: نهضة المهدي، ص.ص. 10–11. نقلًا عن: حسين شمس الدين: "القضية المهدوية في فلسفة التاريخ"

بِأَنفُسِهِمْ ...﴾ [الرعد:11] وقوله –تعالى–: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال:53] وهذه الآيات تأكيد قرآني على أن المحتوى الداخلي للإنسان هو القاعدة والأساس للبناء العلوي أي للحركة التاريخية.

وعلى سبيل التطبيق العملي نُورِدُ بعض المصاديق لاستكشاف "السنن الإلهية" في القرآن الكريم في سياق بعض القصص القرآني، أو استقراء البعض الآخر من خلال وروده كحقائق فلسفية مجردة[1]، ولتوضيح ماهيتها وطريقة استخدامها، نستعرض منها نماذج تتعلق بنهوض وسقوط الأمم والحضارات في القرآن، على سبيل المثال:

- **سنة مداولة الأيام بين الناس:** وهي من السنن الإلهية النافذة: أن تتبدّل أحوال الناس بشكل دائم (أفرادًا وجماعات) في دورات من الشدة والرخاء، ودورات من النصر والهزيمة[2]، يقول تعالى: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران:140].
- **سنة انعكاس باطن الناس على ظاهر حياتهم:** أن واقع الناس الاجتماعي والسياسي لا يتبدل من حال إلى حال إلا تبعًا لتغيُّر ثقافتهم ومعتقداتهم، يقول تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال:53]، يقول (رشيد رضا) في "تفسير المنار": "إن أنعُمَ الله –تعالى– على الأقوام والأمم منوطةٌ ابتداءً ودوامًا بأخلاقٍ وصفاتٍ وعقائد وعوائد، وأعمالًا تقتضيها، فما دامت هذه الشؤون لاصقة بأنفسهم متمكنة منها، كانت تلك النِّعم ثابتة بثباتها، ولم يكن الرب الكريم ينتزعها منهم انتزاعًا بغير ظلم ولا ذنب، فإذا هم غيروا ما

[1] مجدي عاشور: السنن الإلهية في الأمم والأفراد في القرآن الكريم – أصول وضوابط، ص.ص. 49 – 50.

[2] محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، ص. 50.

بأنفسهم من تلك العقائد والأخلاق وما يترتب عليها من محاسن الأعمال، غيّر الله عندئذٍ ما بأنفسهم وسَلَب نعمته منهم."[1].

- **سنة آجال الأمم:** أن لكل أمة هناك أجلٌ جماعيّ يتحكّم بمصير الأمّة، وأنّ للمجتمع كالفرد حركة حيوية، فإذا بلغ المجتمع نهايتها مات وتلاشى، فكما أنّ موت الفرد تابعٌ للقانون الطبيعي كذلك الأمم والمجتمعات لها أَجَلُها وموعِدُها الصادر عن القوانين والسنن التاريخية، واستدلالًا على طرحه هذا، وضع[2] (السيد الصدر) الشواهد القرآنية التالية:

- ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف:34].
- ﴿قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [يونس:49].
- ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ [المؤمنون:43].

4.3 المباني المعرفية للنظرية الإسلامية عند (السيد الخامنئي)

يتبنى (ألسيد الخامنئي) مجموعة من المباني المعرفية التي يؤسس عليها نظرياته في التفسير والتفكير، منها:

1. إمكانية النمو والتطوير المستمر للمعارف الإلهية والقرآنية بمرور الوقت بسبب ارتفاع مستوى الفكر البشري[3].

---

[1] محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم (المشهور بتفسير المنار)، ج10، ص. 37.

[2] محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنيّة، ص.ص. 53 . 54.

[3] السيد علي الخامنئي: مراجعة أصول وطرق وقواعد التفسير في سورة التوبة، ص 60.

2. لا يكتمل المشروع الحضاري إلا مع ترجمته إلى إجراءات عملية، يقول (السيد الخامنئي): "... لقد خرجت التعاليم الإسلامية والنظام الفكري الإسلامي من التجريد والعقلية البحتة، وشأنها شأن جميع المدارس الاجتماعية، فإنها تهتم بالواجبات العملية، وخاصة الحياة الاجتماعية."[1].

3. يجب دراسة القضايا الفكرية للإسلام بشكل مستمرٍ وباعتبارها أجزاء من كلٍ وواحد. ذلك أن كل مكون هو جزء من مجموع الدين وعنصر من هذا المركب، متسق مع مكونات وعناصر أخرى ومرتبطٌ بها[2].

4. الوثائق والنصوص الدينية هي الأصل والمصدر في استنباط الأصول الإسلامية وفهمها، وليست الآراء الشخصية أو المدخرات العقلية والفكرية لأيٍ كان، من هنا، فإن ي القرآن هو أكمل وثيقة معتبرة يمكن الاعتماد عليها[3].

5. يذهب (السيد الخامنئي) إلى ضرورة التوجه الأقصى لدين الإسلام. ثم، على أساس وجهة النظر هذه، يتمتع الإسلام بنظام اجتماعي سياسي وهيكلية تخطيط لسعادة البشرية، وأن الإسلام والقرآن كاملان وشاملان وبنّاءان تنبثق منهما روح الحركة والمسؤولية والتغيير. في هذا النهج، يسعى المفسر إلى إحداث إصلاحٍ ثم ثورة في المواقف والرؤية والسلوك، والتي بدورها تخلق الحركة والبناء والديناميكية في المجتمع[4].

---

[1] السيد علي الخامنئي: مخطط الفكر الإسلامي في القرآن، ص 2.

[2] السيد علي الخامنئي: مخطط الفكر الإسلامي في القرآن، ص.ص. 2-3.

[3] السيد علي الخامنئي: مخطط الفكر الإسلامي في القرآن، ص3.

[4] من كلمة الإمام الخامنئي بتاريخ 1992/11/15.

1.4.3 النموذج الإسلامي التأسيسي للتقدم

بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران نالت المباني المعرفية للمشروع الحضاري الإسلامي الاهتمام اللائق بها فقام عدد من الباحثين بجمعها واختصارها والربط فيما بينها وإعادة ترتيبها فيما عرف بـ"النص الكامل للنموذج الإسلامي الإيراني التأسيسي للتقدم"[1]، وهنا نستعرض النقاط الأهم التي لها تأثير مباشر في البنية المنهجية لفلسفة التاريخ عند (السيد الخامنئي):

2.4.3 مباني معرفة العالم

- "إن الكون بعوالم غيبِه وشهوده، ذو طبيعة توحيدية ومراتب العالم الروحانية والمادية والأخروية، هي دوماً في مسير التكامل والتعالي نحو الله.
- إنّ نظام العلة – المعلول حاكم على العالم. العالم المادي هو في طول عالم ما وراء الطبيعة، والعوامل المؤثرة فيه لا تنحصر بالعلل المادية والطبيعية.
- إنَّ العالم هو محل عملٍ واختبارٍ، وهو أرضيةٌ للتكامل والتعالي أو السقوط المعنوي الاختياري للإنسان، ويعطي نتائج لأفعال البشر على أساس السنن الإلهية.
- أن الله –تعالى– جعل العالم المادي في خدمة الإنسان، الذي هو مستخلَفٌ فيه وحاملٌ لأمانته ومكلَّفٌ بعمارته بصورة الانتفاع الفعال والعادل ليؤمِّن حاجات الإنسان.

يقول (السيد الخامنئي) : "التوحيد في الرؤية الكونيّة الإسلاميّة يعني أنّ للعالم خالقًا وصانعًا. بعبارة أخرى، له روح نقيّة ولطيفة. للعالم مبدع، وأجزاء هذا العالم كلّه، العباد والعبيد والموجودات، هم تحت تصرّف ذلك الخالق والمبدع. هذا هو التوحيد في الرؤية الكونيّة الإسلاميّة؛

---

[1] https://arabic.khamenei.ir/news/3037

أي عندما ينظر المسلم من منظار الإسلام إلى هذا العالم، لا يرى هذا العالم موجودًا مستقلًا، بل يراه موجودًا مرتبطًا ومتعلّقًا بقدرة أعلى."[1].

3.4.3 مباني معرفة الإنسان

- بُنيت المبادئ الفكرية وأصول المعرفة في الفلسفة الإسلامية أن تكامل الإنسان الفردي والاجتماعي رهنٌ بالعدالة، سواء من خلال الإيمان بعدلِ خالقِ هذا الكون (على المستوى الفردي)، أو السعي لنشر العدل الاجتماعي (في حراكه الاجتماعي وعلاقته بالآخرين).
- أن الهدف من خلق الإنسان هو معرفة الخالق وعبادته، ومن ثم التحقُّق –في ظلِّ تلك المعرفة والعبادة– بمقام القُرب وخلافةِ الله.
- إنّ حقيقة الإنسان مركَّبة من أبعاد فطرية وطبيعية وساحات جسمانية وروحانية.
- بُعد الإنسان الفطري والناشئ من النفخة الإلهية، هو مصدر كرامة ذاتية. وكذلك فهو يتمثل في التحلّي بصفات عبادة الله والتدين، والنزعة نحو الكمال والبحث عن الحقيقة وطلب الخير، والنزعة نحو الجمال وطلب العدالة، والسعي للحرية، وغيرها من القيم المتعالية. كذلك فإن البعد الطبيعي للإنسان هو مصدر صفات وحاجات مادية متنوعة. يحقق الإنسان الكمالات الاكتسابية في تعامله مع مقتضيات هاتين الفئتين من الصفات والحاجات، من خلال التلبية المعقولة والمتعادلة لهما[2].
- تنزع نفس الإنسان السوي في ضوء القانون الفطريّ إلى التوحيد[3]؛ لأنّنا نعلم بالوجدان ونعتقد أن الله –تعالى– خلق بيد حكمته الهادفة الإنسانَ بكيفيّة خاصة حيث صمّم في داخله مجموعة من

---

[1] الإمام السيد علي الخامنئيّ: الفكر الإسلاميّ في ضوء القرآن الكريم، ص. 186.

[2] النص الكامل للنموذج الإسلامي الإيراني التأسيسي للتقدم. <https://arabic.khamenei.ir/news/3037>

[3] البخاري: الجامع الصحيح، ج2، ص104. & الصدوق: من لا يحضره الفقيه، ج2، ص49، ح1668. & الكليني: الكافي، ج2، ص12. & البرقي: المحاسن، ج1، ص241. & العياشي: تفسير العياشي، ج2، ص41. & الصدوق: التوحيد، ص231.

المشاعر والعواطف والرغبات والميول والغرائز ... التي تمكّنه من تأمين حاجاته الحياتية الماديّة والمعنويّة وتحقيق أهدافه، ومن أهم مركبات نفس الإنسان قوة معنوية بكيفية خاصة نسمّيها: "**الفطرة**"، ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ...﴾ [الروم: 30]، **فالفطرة هي الكيفية الخاصة التي وُجِد الإنسان عليها**، فتخلق الميول والدوافع الفطريّة التي يشعر الإنسان بها في داخله والتي أهمها حالة الانجذاب نحو قوة عظمى في هذا الكون، نصطلح عليها باسم: "الشّعور الدينيّ"؛ فالشعور بالله –تعالى– والانجذاب إليه فطري داخل النفس البشريّة[1].

- تنزع نفس الإنسان السوي في ضوء القانون الفطريّ إلى العدل؛ فبناءً على استقراء الرغبات البشريّة مع الأخذ في الاعتبار موضوعيّة إشباع هذه الرغبة وواقعيّة إمكان إشباعها، يمكننا أن نستنتج قانونًا عامًّا مطّرِدًا في أنّ الرغبات البشرية صُمِّمت بهندسة هادفة في متعلّقاتها، بمعنى ضرورة ثبوت موضوع هذه الرغبات في الواقع الخارجي، أي أن نفس الإنسان لا يمكن أن تميل أو تتمنى إلا شيئًا ممكن التحقق خارجًا؛ فالرغبة في الإنجاب مثلًا لها موضوع متحقّق (وهو الولد)، وكذلك الرغبة الجنسيّة لها موضوع متحقق (وهو الجنس الآخر)، والرغبة في الطعام أو الشراب لها موضوع، وبذلك لا يمكن إنكار التصميم الذكيّ الموجود في الطبيعة، تصميم يقود كل قوة كامنة في النفس البشريّة إلى الفعليّة بتوفير فرصة تحققها في عالم الواقع، ﴿الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: 50]، وعلى نفس المنوال فإن رغبة الإنسان في العدل الفردي والعيش ضمن مجتمع مثاليّ ودولة عادلة من جملة مصاديق هذا القانون الكلّيّ المطّرد، فلا يُعقَل ألا يكون لهذه الرغبة والميل الفطري للعدل متعلَّق محقِّق لها وهو (دولة العدل الإلهي)، وإلّا كان تصميم هذه الرغبة

[1] سامر توفيق عجمي: "المهدوية ونهاية التاريخ"، ص6. (بتصرف)

عبثيًّا في الذات البشريّة، والعبث منفي بالحكمة الإلهيّة التي لا تخْلُق إلا لهدف موضوعي ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: 115][1].

- يتمتع الإنسان بالكمال والسعادة بشكل اختياري، بحيث إنه وفي حالة الاختيار الصحيح، وفي إطار التمسك بالهداية الإلهية والرشد العقلائي، يستطيع أن يصل إلى مرتبتهما النهائية.

يقول (السيد الخامنئي):

"معرفة الإنسان هو البنية التحتيّة لكل مذهب، لأي مذهب اجتماعي أو غير اجتماعي؛ يعني من مواد الرؤية الكونيّة لكل مذهب معرفة الإنسان. لهذا، لأجل التعرّف على أي مذهب، ولأجل معرفة أصول فكر أي مذهب، وأصول الفكر الاجتماعي ولأجل تشخيص التعاليم الصحيحة (من غير الصحيحة) لذلك المذهب من غير الصحيحة، يُحتاج إلى التعرّف على [رؤيته لـ] 'الإنسان'."[2]

4.4.3 مباني معرفة المجتمع

- إن المجتمع باعتباره أرضية التعامل والمشاركة الهادفة إلى توفير أنواع الاحتياجات وازدهار القابليات، لا ينفي الهوية الفردية والاختيار الشخصي ومسؤولية أعضاء المجتمع. ولكن بوسعه توجيه رؤية وميل وشخصية الأفراد وأفعالهم الإرادية. وكذلك فإن المجتمع يتأثر بالأفراد ولا سيما بالنخب منهم.

- إنّ بناء المجتمع يستند بشكل أساسي إلى الثقافة التي هي بمنزلة الهوية وروح المجتمع العامة المتجلية في أجزائه وعناصره التكوينية الكلية والجزئية.

[1] سامر توفيق عجمي: "المهدوية ونهاية التاريخ"، ص7. (بتصرف)

[2] الدروس القرآنيّة للإمام الخامنئي سنة 1363هـ.ش. الموقع الرسمي.

- إن المجتمعات وعلى الرغم من وجود بعض الفروقات فيما بينها، تقع تحت تأثير السنن الإلهية والقوانين التكوينية المشتركة والشاملة.
- من السنن الإلهية الحاكمة على المجتمعات والتاريخ:
  - ارتباط التحولات الاجتماعية مع نفس الإنسان وإرادته.
  - وُفورُ النعمة بسبب التقوى والعدالة والثبات.
  - العذاب وعقاب المجتمع في حال انتشار الظلم، الفساد، والمعاصي وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
  - الإمهال والاستدراج، وغلبة المؤمنين على أهل الباطل.
- تحدث التغييرات الاجتماعية تحت تأثير العوامل الثقافية والسكانية والإنسانية والجغرافية والسياسية والاقتصادية والعلمية والتقنية.
- إن المجتمع الديني يُبنى من تشكُّل العلاقات الاجتماعية على أساس الأصول والقيم الدينية. وإن مجرد التدين الفردي لأفراد المجتمع، ليس ضامناً لتحقق المجتمع الديني.
- إن حركة التاريخ نحو مستقبل متقدم في جميع الأبعاد المادية والمعنوية رهن بحاكمية الإيمان والتقوى وقيادة الإمام المعصوم (عليه السلام).
- إن التقدم الحقيقي يتحقق بهداية الدين الإسلامي وقيادة الولي الإلهي ومشاركة الشعب واتحاده والاهتمام بالغاية الثابتة لتحقق كلمة الله.

5.4.3 مباني معرفة القيم

- إنّ للقيم جذراً في الحقيقة. وأصولها ثابتة، مطلقة، وعامة.
- يمكن كشف أصول القيم عن طريق العقل والفطرة، وكشف تفاصيلها عن طريق الكتاب والسُّنة.
- إن القيم سارية في ساحات علاقة الإنسان بالله وبنفسه وبالبشر والكون بجميع مخلوقاته.

- إن تحقق القيم يوجب التقدم الدنيوي والسعادة الأخروية.

6.4.3 مباني معرفة الدين

- أن الدين أداة معرفية – حياتية شاملة. وقد نزل من قبل الباري –تعالى– لتأمين الكمال والسعادة الدنيوية والأخروية لأبناء البشر.
- الدين الكامل والشامل والنهائي، هو الإسلام الذي نزل على النبي الخاتم (صلى الله عليه وآله) وتم إبلاغه من قِبَلِه، وجرى تبيين تفاصيله في سنة النبي وأهل البيت (عليهم السلام).
- ينسجم الإسلام مع نظام الوجود وطبيعة الإنسان، ويؤدي دوراً لا بديل له في تأمين الحاجات النظرية والعملية، الفردية والاجتماعية والدنيوية والأخروية. ولهذا يملك الإسلام القدرة الكاملة لبناء الحضارة وتقديم نموذج للتقدم.
- لدى الإسلام القدرة على الإجابة على الحاجات المستحدثة زمنياً ومكانياً، في إطار المباني والأصول الثابتة والراسخة، وعلى أساس الاجتهاد في مجال العقائد والأخلاق والشريعة، وبالالتفات إلى عناصر المرونة في الفقه الإسلامي.
- إن التعقّل والتمسك بالمعرفة البشرية والتجارب العقلائية، موضع تأكيد الإسلام والوحي، ويعتبر باعثاً لازدهار العقل. ومن هنا فإن بناء الحضارة والتقدم الإسلامي، فضلاً عن قيامه على الأصول والقيم والتعاليم الإسلامية، قائم على العقل والمعرفة البشرية أيضاً."

(انتهى الاقتباس من "النموذج الإسلامي الإيراني التأسيسي للتقدم")

5.3 تأثير المباني المعرفية في القراءات "الإسلامية" التاريخ

بعد الفراغ من استعراض المباني المعرفية والفلسفية والاجتماعية الإسلامية مثل: ضرورة وجود غاية من خلق العالم، ومثل الاعتقاد أن من وراء خلق الإنسان حكمة إلهية وغاية متعالية، وتقرير أن أي تنمية وتقدم

يجب أن يكون في سبيل الوصول للأهداف الأكبر (العدالة الدنيوية – السعادة الأخروية – حاكمية المعنى والأخلاق)، وإثبات أن العالم في حركة نحو الصلاح وحاكميّة الحقّ و... إلخ، ثم بعد أن تناولنا بشكل أعمق المباني المعرفية للقراءة التاريخية لإسلامية، يمكن الآن أن نسلط الضوء بشكل أكثر تفصيلًا على بعض الفروق الجوهرية في قراءة التاريخ (بين الإسلام الأصيل وبعض مدارس الإسلام المادي)، و (بين الإسلام الأصيل والإسلام الأشعري/الجبري)؛ حتى تتجلى حقيقة الإسلام بشكّل لا لبس فيه:

1.5.3 التاريخ بين الإسلام الأصيل والإسلام المادي

يمكن القول أن الخلفيات العقائدية والمباني الفكرية التي تم استعراضها هي العمود الأساس في قراءة (السيد الخامنئي) للتاريخ، وهي المبادئ الحاكمة على طريقة توظيفه للسنن الإلهية المستنبطة في هذه القراءة، بحيث أنه يرى أنه يستكمل مشروعًا حضاريًّا متكاملًا ممتدًّا منذ خلق آدم، ملتزمًا بالتأسيس له نظريًّا، وتبيينه علميًّا، والسير بمقتضاه عمليًّا، وتطويره والدفاع عنه، وهو في قراءته القِيَمِيَّة للتاريخ يتناول أحداث التاريخ على أساس مرجعية أخلاقية ثابتة، ورؤية شمولية كلية لمسير حضاري للتاريخ فيقدم قراءة قصدية واعية لاكتساب العِبر، وتوظيف أحداثه لاستنباط السنن الإلهية، في قِبال التأريخ "المادي" المستغرق في استقراء التغيير، كمراقب "محايد وغيّر مؤدلج"، كما تتبنى القراءة المادية للإسلام المفهوم التفكيكي الذي يقوم على رواية التاريخ عصرًا عصرًا، أو أمةً أمةً (كما نجد مثلًا في تاريخ كمبردج بأقسامه الثلاثة: القديم والوسيط والحديث)، وهي عملية "تحليل تاريخي" أو "تحليل حضارات" قائمة على أن يأخذ المؤرخ مجموعة من الحضارات يعتبرها نموذجًا يحلل عناصرها ومكوناتها ويحاول إيجاد العناصر المتشابهة التي تساعده على إثبات إذا ما كان هناك بالفعل –أو لم يكن– نظام واحد يمكن أن يطبّق عليها، وأحد أشهر أمثلتها هي أعمال (ابن خلدون) ونظريته الشهيرة في "دورة العمران" التي تقول أن الدول لا تقوم إلا لتسقط، وأن الجماعات البشرية مثل الكائنات الحيّة تعيش في دول تدور أعمارها حول 120 عام، وأن الدول (الحضارات)

تتدرج في فتوّتها على مراحل ثلاث (صبا – شباب – كهولة)[1]، حيث يرى (ابن خلدون) (وغيره من المتقدمين، مثل: شبلنجر) أن موت الحضارات أمرٌ لا مفرّ منه.

هذا في قبال النموذج الحضاري الذي تطرحه الثورة الإسلامية، الذي سيَثبُت في الفصول اللاحقة –من خلال تحليل الفلسفة السياسية لفكرة "ولاية الفقيه"[2]– أن هذا النمط الحضاري يمكن أن يستمر ويتجاوز الموت المحتم من خلال محافظة قادتها على إدامة الإبداع الثوري مع ثبات المرجعية المعرفية، أو ما أسماه (أرنولد توينبي – Arnold J. Toynbee)[3] "الاستجابة الابتكارية – Creative Response". و"الاستجابة الابتكارية" هي أحد نتائج نظرية (أرنولد توينبي) التي أسماها "التحدي والاستجابة – Challenge and Response" ومؤداها أن أي مجموعة بشرية تتحرك استجابة لتحديات الظروف التي وجدت بها، وأن الجماعات البشرية مثل أي مخلوق حيٍّ يجد نفسه بمجرد خلقه (أو وعيه بذاته) أمام عوامل تعمل على فنائه والقضاء عليه (بمفهوم الفلسفة الإسلامية التزاحم في عالم الكثرة والمادة)، وأن الحياة بطبيعتها تحدُّ من قابليات بقاء هذا الكائن الحيّ، لذلك استجابة لهذا التحدي قد تبرز (أو لا تبرز) جماعة

---

[1] فسّر (ابن خلدون) قيام الدول ونشأتها على أساس العصبية القبلية، التي تستغني عنها ما إن استقرت أحوالها، وفي بعض النماذج العصبية على أساس الدين تكون هي أساس نشأة الدولة وتكون عاملا في اتساعها وقوتها، وفسر (ابن خلدون) كذلك مسير الدولة وعمرها بعمر ثلاثة أجيال (3 × 40) وتتحول فيها بنية المجتمع فيما أسماه "دورة الحضارة / العمران" وهي: (البداوة والعصبية – الاستقرار والحضارة وسقوط العصبية – الانحطاط بسبب الصراعات). للمزيد، انظر: عبد الرحمن ابن خلدون، التاريخ (العبر)، الباب 3 من الكتاب الأوّل – فصل 1 و 2.

[2] للمزيد عن الفلسفة السياسية لولاية الفقيه، راجع، علي، شادي: الفلسفة السياسية لولاية الفقيه، موقع معهد الدراسات الحكمية.

[3] أرنولد توينبي: هو مُؤرِّخ بحَثَ في مَسألة الحضارات بشكلٍ مُفصَّلٍ وشامِل، ولاسيَّما في موسوعته التاريخيَّة المُعنونَة "دراسة للتاريخ" التي تتألَف من اثني عشرَ مُجلَّدًا أنفق في تأليفها واحدًا وأربعين عامًا. وهو يَرى، خِلافًا لمُعظم المؤرِّخين الذين يعتبرون الأُمَم أو الدُول القوميَّة مَجالاً لدراسة التاريخ، أنَّ المُجتمعات (أو الحضارات) الأكثر اتِّساعًا زمانًا ومكانًا هي المجالات المعقولة للدراسة التاريخيَّة.

من قادة الرأي الذين يقودون هذه الجماعة في الاستجابة للتحدي، ويحددون نوع الاستجابة بحسب مَلَكَاتهم، ولا تزال الأمة في صعود وتقدم ما دام قادتها محتفظين بالقدرة على الاستجابة الإبداعية.

2.5.3 التاريخ بين الإسلام الأصيل والإسلام الأشعري

أحد المواضع التي يظهر فيها بوضوح الفارق في الرؤية الكونية والتاريخية والفارق الفكري والفلسفي بين المدرستين الأشعرية الجبرية (السُّنيّة) والعدلية (مذهب أهل البيت) هو تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:56]، فاختلف الفريقان في تحديد المراد من "اللام" في قوله (ليعبدون):

- ذهبت الأشاعرة إلى أن "اللام" لام العاقبة أي النتيجة والغاية التي سيصل إليها البشر هي عبادة الله دون أن يكون هناك تسبب من قبل الفاعل (الخالق).
- ذهبت العدلية إلى أن "اللام" لام المراد والهدف العمدي (العلة الغائية) المقصودة من قبل الفاعل (الخالق).

يقول (السيد الصدر) في نقاش هذين الوجهين المتباينين: "ومن الواضح عدم انطباق معنى لام العاقبة على الخالق الحكيم القدير، فيتعين أن يكون اللام للغاية، فيكون المراد من الآية حينئذٍ أن هناك استهدافًا عمديًّا في خلق البشرية، في أن توجد فيها العبادة."[1] ويتجلى في هذا الموضع مفترق الطرق المصيري الذي صنعه تقديم العقل كأداة استنباط على ظاهر النص وتأثير المقولات الفلسفية "الحكمية" كَسِمَةٍ مميّزةٍ لـ"مذهب أهل البيت"، ويتضح فيه التناغم والتكامل ما بين الرؤية الفلسفية والكلامية والتفسيرية والتاريخية؛ حيث تنطلق مدرسة "مذهب أهل البيت" في رؤيتها للمجتمع وحركة التاريخ من مُسَلّمة أنَّ لا عقل الإنسان ولا خبراته المتراكمة قادرَيْن على استيعاب خصوصيات النفس البشرية ولا العلاقات بين الموجودات بل إن العقل غير

---

[1] محمد صادق الصدر: اليوم الموعود بين الفكر المادي والديني، ص. 413.

قادر على إدراك خصائص ذاته وطرق تفكيره وآلية عمله نفسه، لذا تحتاج المجتمعات الإنسانية إلى مرجعية عُليا فوق بشرية تعرّف لها هذا الوجود، ويصدر منها قوانين (أو قواعد كلية) لتحكم بينهم، لذلك لا مفرّ من الانطلاق من الدين والوحي كأساس للحضارة، كما أن الدين ليس وحده الذخيرة الكافية لأي مشروع حضاري بل لابد من توافر مجموعة شروط وظروف ليبدأ الدين مهمته التاريخية؛ فجميع المكونات التي ظنت العقول البشرية أنها "مقوّمات" للحضارة كانت وستزال موجودة على مدى الزمان.

إن المشاريع الحضارية التي قُيّض لها البقاء والتأثير كانت ابنة أفكار كبرى إما دينية أو (بديلاتها اللادينية)، هذه الأفكار إما أن تكون وحيًا خارجًا عن قدرات عقل الإنسان المحدود صادر من معبود غيبي خارج عن عالم المادة، أو أن تكون صادرة عن آلهة مزيفة وتصوّر خاطئ عن المطلق. ولكن يؤمن الإسلاميون أن المعارف الدينية هي القِيَم الوحيدة القادرة على تكوين مجتمع ذو شبكة من العلاقات الاجتماعية تكون مثمرة وصحية وعادلة؛ لأن "النظر في تاريخ الأمم يثبت أن الاجتماع على الإيمان بعقيدة ما في الأمة هو الذي يقودها نحو النهوض وتحقيق الوجود."[1]، وهذا ما يفسر بحث المجتمعات البدائية عن معبود ترجع إليه ليرشدها إلى طريق الكمال والسعادة؛ لأن فهم رسالة هذا الوجود والتناغم مع حركته هو المسار الوحيد القابل للترجمة إلى حضارة تحقق سعادة الإنسان المادية والمعنوية والدنيوية والأخروية. أما الآلهة المزيفة فهي لا تنتج إلا قيمًا مادية مثل (تفوّق عِرق أو العصبية القبلية أو الجدلية المادية أو محورية ظروف البيئة أو دافعية "الرغبة في الاعتراف" أو ...) التي سرعان ما تنهار أمام التجربة ولا تستطيع مقاومة السيل الجارف من الغرائز الحيوانية والمصالح المتزاحمة ولا تنفك تدور في حلقة مفرغة من الولادة والموت في دورات تطول أو تقصر تسمى زورًا "دورات حضارية".

---

[1] عبد الحميد صديقي: تفسير التاريخ، ص. 174.

3.5.3 خلاصة الفصل

بنهاية هذا الفصل نكون قد أسسنا للمباني النظرية الضرورية لفهم القراءة الإسلامية للتاريخ، ونأمل أنه قد اتضح أن هذه القراءة ليست تأملات مجردة، بل هي منظومة متكاملة تبدأ من رؤية كونية واضحة، وتستند إلى فلسفة متينة، وتتجسد في نظرية اجتماعية محكومة بـ "السنن الإلهية"، وأن هذه السنن ليست قوانين جبرية، بل هي قواعد شرطية محورها فعل الإنسان وإرادته، وبهذا التأسيس، يصبح التاريخ ساحة للفعل الإنساني المسؤول ضمن نظام إلهي محكم، وهو المنظور الذي سنرى تجلياته العملية في فكر (السيد الخامنئي) في الفصل التالي، وقد أثبتنا:

1. أن هناك خصائص عامة مشتركة بين العصور المختلفة، يمكن بلورة هذه الخصائص في شكل "قوانين عامة" أو "سنن إلهية"، وهذا لا ينفي أن لكل عصر خصوصيات وطبائع شخصية.

2. أن كل فترة تاريخية تتبع الأخرى في نمط شبه موحّد، تبدأ من فترة البطولة والانتصار، تعقبها فترة يسود فيها الفكر على الخيال والاقتصاد الصناعي على الزراعي، وأخلاق العلم على أخلاق الحرب، تعقبها فترة تتدهور فيها السردية المؤسسة للدولة وتتدهور إلى البربرية وعقم الإبداع.

3. أن الإنسانية لا تتقدر في خط مستقيم ولا في تعاقب دوري، ولكن في خط متصاعد يتشكل بين مجموعة من القمم والقيعان، فكل دورة تعلو سابقتها، وفيما يبدو أنه تكرار لدورة التاريخ هو في الحقيقة تكرار من موقع أكثر إنسانية في آفاق أكثر اتساعًا[1].

4. أن فلسفة التاريخ هو أحد أهم عناصر صياغة المشروع الحضاري[2]:

---

[1] أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص. 161.

[2] مصطفى النشار: فلسفة التاريخ، ص. 71.

أن المفكر يقرأ التاريخ من وجهة نظر ذاتية لها خلفيات نفسية (سيكولوجية) او عقائدية (أيديولوجية) أو فلسفية، ومهما ادعى أحدٌ الموضوعية العلمية فإنه لا يستطيع انكار تلك العوامل المؤثرة في تبنيه للمواقف والآراء والتفسيرات حتى لو كانت تؤثر عليه بشكل غير مباشر من خلال البيئة العلمية أو السياق الثقافي أو حتى عمليات التفكير اللاواعي، لهذا فإن ما يطرحه المفكر الملحد عن التاريخ اتكالاً على عقله وفهمه يصب -بالضرورة- في اتجاه مرجعية أو لنقل "تأليه التاريخ" تعويضًا عن الإيمان بمرجعية أخرى أعلى، وفي امتداد هذه المنهجية فما يطرحه المفكر الوضعي (التجريبي المادي) يصب في اتجاه "تأليه العلم" اتكالاً على نظرته المحدودة بحدود التجربة وحدود الزمان والمكان على حساب غياب الموقف والنظرة الشمولييْن للوجود، ولا تتوقع هذه النظرة القاصرة عند انتاج جهل بسيط يقتصر وجوده على عالم الأفكار، ولكنه يمسخ ماهية الإنسان فيحوّله مثلًا من إنسان مسؤول عن العالَم إلى ترس في آلة المجتمع، وذلك ضمن سلسلة إكراهات جبرية في النظام الاقتصادي المادي، تؤدي بالإنسان بلا اختيار منه أن يصبح رقًّا للنظام المسيطر[1]. وهكذا ..

هذا في قبال المفكر المؤمن بالله -تعالى- والذي يقرأ التاريخ آخذًا بعين الاعتبار الإنسان وخالقه، فيُعْزِي كثيراً مما يجري في التاريخ إلى "سنن إلهية" وتخطيط إلهي، فتختلف النتيجة جذريًّا تبعًا لما يستقيه من الشرع وما ورد في النصوص المقدسة بخصوص التاريخ وسيرة البشرية في مختلف الحضارات والأمم، فتكون رؤيته أشمل وأكثر صدقية وأقرب إلى الموضوعية؛ فالصراع بين الخير والشر، وبين الظالم والمظلوم، وبين المستبد والمستضعف إن تُرك إلى منطق الأحداث وسنن التاريخ المجردة عن الإيمان، فمن غير المنطقي أن نشهد انتصار الخير على الشر، ولا غلبة المظلوم على الظالم، ولا انتصاف المستضعف من

---

[1] حنان فيض الله الحسيني: "أثر الرؤية التوحيدية في رسم ملامح الإنسان عند علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش"، ص. 85.

الطاغية المستبد، إنما يمكن ذلك مع الإيمان بأن الله –تعالى– هو نِعم المولى ونِعم النصير .. وبهذه الرؤية الشمولية فقط نرى انتصار الحسين (عليه السلام) في كربلاء يوم عاشوراء وخسران يزيد .. كل يزيد. والعاقبة للمتقين ..

فصل (4): التاريخ من منظور توحيدي

في هذا الفصل، ننتقل من المباني العامة للنظرية الإسلامية إلى الخصوصية التي تتميز بها مدرسة (السيد الخامنئي)، والتي نصطلح على تسميتها بـ"القراءة التاريخية التوحيدية"، وسنستعرض كيف أن "التوحيد" ليس مجرد عقيدة، بل هو رؤية ومنهج يمتد ليصبغ كل جوانب الحياة والفكر، كما سنتناول فلسفة التاريخ كما يقدمها القرآن الكريم، ثم نرسم المعالم الرئيسية لمدرسة (السيد الخامنئي) التاريخية، موضحين كيف أنها تمثل امتدادًا وتطويرًا لجهود مفكرين كبار كـ(السيد الصدر)، وكيف أعادت "ولاية الفقيه" صياغة العلاقة بين التاريخ، والثورة، والدولة، والمجتمع.

مع الإقرار بأن التوحيد هو عمود خيمة العقيدة الإسلامية وأول أصولها، إلا أن (السيد الخامنئي) ومن خلال شرح الآيات[1] يذهب إلى أن التوحيد هو موقف عقائدي يؤثر على الحركة والعمل والسلوك الثوري، وأن التوحيد في القرآن رؤية مسؤولة ومعرفة ملتزمة داعية للنشاط والبناء[2]، وأنه يدفع المجتمع نحو مشروعه الحضاري من خلال إعادة هيكلة بنية الفرد وطريقة تفكيره ومنحه أملًا لا ينتهي وحماسة وجهد دؤوب، وحصانة من الخوف وحصانة من الجشع، واتّساع الرؤية ووجهة النظر والتوجّه الصحيح[3]، ومن خلال تحفيز المجتمع نحو هدف ورسم مسار واستراتيجية لبلوغ هذا الهدف باستخدام عناصر أربعة للحفاظ على المجتمع واستدامته:

---

[1] راجع مثلًا: تفسيره للآيات 165–167 من سورة البقرة، والآيات 28–35 من سورة يونس، والآية 64 من سورة آل عمران، جميعها في: السيد علي الخامنئي: مخطط الفكر الإسلامي في القرآن، ص. 37 وما بعدها.

[2] السيد علي الخامنئي: مخطط الفكر الإسلامي في القرآن، ص. 37.

[3] السيد علي الخامنئي: مخطط الفكر الإسلامي في القرآن، ص.ص. 57–59.

1. التأكيد على محورية ارتباط العالم والإنسان بقوّة عليا إلهية ما يستلزم أن يكون هذا العالم مخلوق لهدف ما، وهو ما يرتّب على الإنسان مسؤولية في التحرك في الاتجاه والهدف الصحيحين[1].
2. تتطلب سيادة الله التكوينية والخلقية أن يكون سن القوانين والتشريعات تحت سلطة الله واختياره، وأن يلزم جميع البشر بإطاعة قانون الله –سبحانه وتعالى–.
3. تتطلب المعرفة الإلهية اللامتناهية أيضا أن تكون صلاحية التنظيم البشري حصرية بيده الله – تعالى–.
4. تستلزم عبادة جميع الكائنات لله إنكار عبودية سائر العبيد المعاندين والمستقلين، وإنكار الطاغوت وأي حكم غير إلهي، وإن مالك زمام أمور الحياة الإنسانية ومديرها يجب أن يكون شخصًا انتجبه الله –تعالى– لتولّي الحكم. مثل الأئمة أو الحاكم الإسلامي في زمن الغيبة[2].

1.4 فلسفة التاريخ في القرآن

اعتنى القرآن الكريم بإثبات أن للتاريخ وفلسفة التاريخ دورًا في رسم حاضر ومستقبل البشرية؛ يفسر (العلامة الطباطبائي) قوله –تعالى–: ﴿كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213]، فيقول أنه –استنادًا غلى هذه الآية وغيرها– فالاختلاف الواقع بين البشر والأمم والحضارات المختلفة على نوعين:

1. الاختلاف النابع من الغريزة والفطرة الإنسانية.

[1] السيد علي الخامنئي: مخطط الفكر الإسلامي في القرآن، ص. 37.

[2] السيد علي الخامنئي: مخطط الفكر الإسلامي في القرآن، ص. 38.

2. الاختلاف الناتج عن الطغيان والبغي الإنساني.

فالاختلاف الأول ملازم لوجود الإنسان في بُعده المادي الذي هو عالم التزاحم والمحدودية، بحيث ينشأ من ذلك النزاعات والصراعات على الثروات بين البشر، فاقتضى ذلك وضع الشرائع وإرسال الرسل من قِبل الله –تعالى– لتنظيم الحياة البشرية ورفع الاختلافات، وأما الاختلاف الثاني فهو اختلاف بعد مجيء الشريعة، وهو اختلاف في الدين بحيث يسعى البغاة لتحريف الدين لجهة مصالحهم الخاصة، فيخلُص (العلّامة الطباطبائي) بعد ذلك إلى القول بأن الوحدة والانسجام في المجتمع البشري عمومًا لا محصّل له إلا الرجوع إلى تعاليم الدين الذي ينظّم الاختلاف الفطري الأول، وهذه هي إحدى تجليات مصير البشرية، وغاية حركتها، أي الاتجاه لرفع التنازع الثاني للوصول إلى الوحدة الدينية القائمة على تعاليم التوحيد والشريعة الإلهية[1].

تأسيسًا على تفسير (العلامة الطباطبائي) يمضي (الشهيد مطهري) أيضًا ليصيغ فكرته حول التكامل في التاريخ، وأن الغاية والاتجاه الذي تسير إليه البشرية هي إعادة بناء الوحدة الشاملة البشرية على ضوء الدين وتعاليمه، وأن نهاية المسيرة الإنسانية تسير نحو ظهور القيم الدينية الإنسانية[2] وصولًا إلى غاية حتمية هي تحقق الوعد الإلهي الصادق المذكور في قوله –تعالى–: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ [القصص: 5]. وقوله –تعالى–: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِي لَا

---

[1] العلامة الطبطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص.ص. 111–112. نقلًا عن: حسين شمس الدين: "القضية المهدوية في فلسفة التاريخ"، ص7.

[2] مرتضى مطهري: نهضة المهدي، ص47.

يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ۚ وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النّور: 55]. وقوله –تعالى–: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105].

وفي نفس السياق ومن خلال استعراض النتاج البحثي القرآني لـ(لسيد الصدر) يمكن أن نعمّق الفكرة ذاتها التي أتى بها (العلامة الطباطبائي) و(الشهيد مطهري)، من خلال القول أنه وفقًا للطرح السُنني القرآني فإن وراثة الأرض وسعادة البشرية وظهور دولة العدل الإلهي لا تكون إلا من خلال تغيير البناء الفوقي (المعنوي) للمجتمع من خلال السّيْر الأنفسي للمجتمع، وهو بدوره ينتج التغيرات المادية والاقتصادية والسياسية، ويستدل (السيد الصدر) على ذلك بجملة من الآيات، هي:

قوله –تعالى–: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ الله إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بأنفسهم وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ له وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ [الرعد: 11]. وقوله –تعالى–: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بأنفسهم وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: 53]. حيث تشير هذه الآيات أن المستقبل المنير والعادل والذي يشكل وعدًا إلهيا لخاتمة التاريخ، من خلال حاكمية الدين والرجوع إلى ما قبل التنازع القائم بسبب البغي والطغيان، وذلك من خلال حركة اجتماعية داخلية نفسية[1].

1.1.4 "ماهية التاريخ "التوحيدي"

أول من أدخل مصطلح "توحيدي" في سياق البحث التاريخي أو في فلسفة التاريخ هو (السيد الصدر) في كتابه "بحث حول الولاية"، والذي كان يعني به تفسير التاريخ بمنهج ترابطي، أي دراسة تأريخ أئمة مذهب أهل البيت (عليهم السلام) وتحليل مواقفهم ومعطيات سلوكهم كسياق واحدٍ مستمرٍ باعتبارهم خطاً واحدًا وامتدادًا لمسير بعثة الأنبياء على مرّ التاريخ يكمل بعضهم الآخر، بدلاً من الاتجاه التجزيئي التفككي

[1] الشهيد محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، ص.ص. 62–63.

الذي تتسم به القراءات الغربية للتاريخ، يقول (السيد الصدر) في أحد محاضراته: ".. وهذا الاتجاه الذي أريد أن أتحدث إليكم عنه هو الذي يتناول حياة كل إمام، ويدرس تأريخه على أساس النظرة الكلية بدلاً عن النظرة الجزئية، أي ينظر إلى الأئمة (عليهم السلام) ككل مترابط ويدرس هذا الكل، ويكشف ملامحه العامة، وأهدافه المشتركة ومزاجه الأصيل ويتفهم الترابط بين خطواته وبالتالي الدور الذي مارسه الأئمة (عليهم السلام) جميعاً في الحياة الإسلامية."، ولعله لولا هذه القراءة الفريدة لـ(السيد الصدر) لتاريخ الأئمة وسيما حركة الإمام الحسين (ع)، مضافًا إليها اعتبار[1] (السيد الصدر) الحُجّيّة الفقهية للمعطيات الناتجة عن هذه القراءة التاريخية، كانت جميعها تمثل مستندًا شرعيًّا وراء موقفه العملي بالمواجهة الاستشهادية (الحسينية) مع سلطة البعث، واختياره البقاء في النجف مع علمه بقرب موعد القبض عليه وقتله، فرفض العروض التي عرضت عليه للهروب من العراق. قائلًا: "إنّ الأمّة تحتاج إلى دم كدم الحسين (عليه السلام)، وحيث لا يوجد شخص له مثل موقع الحسين (عليه السلام) في الأمّة، إذًا، يقظة الأمّة بحاجة إلى مجموعة دماء."[2]، ولعل شهادته هذه الواعية الاختيارية هي التي أثمرت لاحقًا انهيار البعث العراقي وهزيمة المحتل الأميركي. كما يظهر المنهج الترابطي بين سيرة الأنبياء والأولياء والمصلحين كأحد خصائص القراءة التوحيدية للتاريخ من خلال خطابات الثورة التي تناول فيها (السيد الخامنئي) سيرة الأئمة (عليهم السلام) إبّان الحراك الثوري في إيران، والتي تم جمعها لاحقًا في كتابٍ بعنوانٍ معبّرٍ هو: "إنسان بعمر 250 عام".

يمكن حمل مفهوم "التوحيدي" على "التاريخ" -كما ذهب (السيد الصدر)- باعتبار النظر إلى وحدة المسير والمنهج ووحدة الهدف لجميع الأنبياء والأئمة والأولياء والمصلحين على مرّ التاريخ، ويمكن إضافة بُعد

---

[1] يطلق "الاعتبار" في الفقه وأصوله بمعنى صحة الاستناد والحجّية في عملية الاستدلال الفقهي، فيقال: الظهور العرفي معتبر، و خبر الثقة معتبر، والشهرة ليست معتبرة.

[2] مركز نون للتأليف والترجمة: الكلمات القصار للشهيد السيد محمد باقر الصدر (قدس سره)، ص. 63.

آخر لـ"التوحيد" في تفسير التاريخ، وهو نسبته إلى مصطلح "التوحيد" بمعنى مرجعية الحكم إلى الله وما يتفرع عنها من قواعد: الاستخلاف والاستئمان ومرجعية القرآن والسنن الإلهية وغيرها من القواعد التي مرّ الكلام عنها في الفصل السابق، وذلك في قبال المناهج الغربية التي تتناول وقائع التاريخ إما بالإهمال أو نسبتها إلى العشوائية، أو التي تهمّش دور الإنسان في الفعل التاريخي أو تهمش دور العقل أو ... إلخ. أو أن يكون المحمول على "التاريخ" هو "التوحيد" بمعناه الفلسفي، أي أن تكون القراءة التوحيدية للتاريخ على نظرية التخطيط الإلهي وفكرة "التوحيد" بين الكون والإنسان من خلال وحدة "العلة الغائية" للخلق على أساس الحكمة الإلهية. ووصول الكون إلى كماله الممكن، أي أحسن حالة واقعية يمكن أن يصل إليها الكون في حركته، أو أن يكون "التوحيد" بمفهومه الكلامي الذي يعني أن مفهوم "العلة الغائية" شامل للبشرية أيضًا التي بدورها –حسب النظرية الإسلامية– سائرة نحو كمالها الممكن لها لإيجاد "المجتمع المعصوم"[1] من خلال إرادة الإنسان التي تعمل في حدود إرادة الله –تعالى–، وذلك في سياق ما يعرف بـ"الأمر بين الأمرين"، في قبال بعض قراءات التاريخ المتأثرة بالمدرسة الأشعرية التي سادت العالم الإسلامي لعدة قرون وذهبت إلى أن العالم يجري إلى مصير جبري وقَدَرٍ مَقدُوُر[2]. أو يمكننا القول أنه –كما سيأتي– "التوحيد" هو كل ما مضى في نظرية واحدة.

2.1.4 علم التاريخ بين التفكيك المادي وضرورة التوحيد

على الرغم من شياع النسق الفكري الغربي والميْلِ إلى التفكيك والتجزيء المعرفي في معظم حقول الدراسات الأكاديمية، سيما التخصصات الإنسانية، إلا أنه على المستوى العملي نجد أن أشهر النظريات في العلوم

---

[1] محمد صادق الصدر: اليوم الموعود بين الفكر المادي والديني، ص.ص. 398 – 399.

[2] أبو حامد الغزالي: معراج السالكين، ص.ص. 84 – 85.

الاجتماعية التي أثرت في مجريات التاريخ تولدت من التركيب والدمج بين عدة حقول وتخصصات، على سبيل المثال:

- في النظرية الماركسية: تقاطعت الفلسفة مع التاريخ مع الاقتصاد السياسي،
- في نظرية "التفاعل الرمزي"[1] لـ(جورج هربرت ميد) تقاطع علم النفس مع علوم الاجتماع والفلسفة،
- في النظرية البنائية[2] لـ(ليفي ستراوش) الذي جمع بين اللسانيات والأنثروبولوجيا... وهكذا.

كذلك فإن "القراءة التوحيدية للتاريخ" لم تكن لتتاح إلا لفقيه مجتهد في موقع (السيد الخامنئي) يمكنه التركيب والدمج و"التوحيد" بين: تراث فلسفة الحكمة المتعالية[3] لـ(صدر الدين الشيرازي) مضافًا إليه تفسير القرآن لـ(محمد حسين الطباطبائي) مضافًا إليه النظرية السياسية لـ(السيد الخميني) ثم المَلَكات الفنيّة والأدبية التي اكتسبها في شبابه وتم صقلها إبّان العمل الثوري، إلى أن تكلل ذلك كله بالمناخ السياسي والثقافي المواتي بعد انتصار الثورة الإسلامية. هذا على مستوى المؤهلات النظرية، أما على المستوى الخبرات العملية، فقد قلّ أن تجتمع في رجلٍ واحدٍ خبرات عملية مثل التي حظي بها (السيد الخامنئي) في مسيره الحياتي: ابتدأ

---

[1] التفاعل الرمزي هو نظرية اجتماعية تطورت من اعتبارات عملية، وهي تشير إلى استخدام الناس الخاص للّهجة، لرسم صور ومضامين طبيعية، للاستنباط، والانسجام مع الآخرين. بكلماتٍ أخرى، هو إطار مرجعي لفهم كيفية تفاعل الأفراد مع بعضهم بشكلٍ أفضل لخلق عوالم رمزية، وكيفية تشكيل هذه العوالم بدورها السلوكيات الفردية.

[2] قدمت البنيوية طريقة جديدة لدراسة ثقافات الشعوب، وبنت على الدمج بين المناهج العلمية ومنهجية الأنثروبولوجيا الثقافية واللغويات البنيوية، حيث رأى (ليفي شتراوس) أن الدماغ البشري كان مجهزًا مسبقًا لتنظيم العالم تنظيمًا هيكليًا، ما مكن الناس من ترتيب التجارب وترجمتها. بما أن هذه الهيكليات كانت عالمية، كانت جميع الأنظمة الثقافية منطقية بطبيعتها، وأن الناس تبعًا لذلك استعملوا أنظمة فهم مختلفة لتفسير العالم من حولهم، مما أدى إلى تنوع في الخرافات والمعتقدات والممارسات. ولكن هذا التنوع يمكن هيكلته وتصنيفه وإن وظيفة عالم الأنثروبولوجيا، هي البحث عن الهيكل والمنطق داخل كل نظام ثقافي وتفسيره.

[3] مدرسة فلسفية إسلامية أسسها صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا)، وتتميز بالجمع المنهجي بين البرهان العقلي، والكشف العرفاني (الشهود الروحي)، والنص الشرعي (الوحي).

حياته ثائرًا في وجه نظام الشاه، ثم رجل دولة في حالة انتقال سياسي ودولة في حالة ثورة ثقافية، ثم رجل حربٍ أمام المشاريع الاستعمارية مثل النزعات الانفصالية أو الحرب المفروضة[1]، ثم قائد روحي لمشروع حضاري وَاجَه الثورات الملونة والحرب الناعمة ثم الفتن الطائفية والحروب التكفيرية، هذه الخبرات جميعها تكللت بـ"ولاية الفقيه" التي فتحت أُفُقًا آخر أمام القراءة الإسلامية التوحيدية للتاريخ، أولًا من خلال التطبيق العملي وما ظهر من اتساق بين الفعل السياسي للجمهورية الإسلامية مع منظومتها الفكرية التي تستمدّ منها شرعيتها ودافعيتها وضبط بوْصلتها، ثم استفادة المستوى النظري (الفكري) للثورة الإسلامية من التمكُّن السياسي في الدولة وما أحدثه ذلك من طفرة علمية لدى النخب وما أحدثه من حماسة واستقامة لدى القواعد الشعبية، ثم استفادة الجهاز السياسي من الطفرة العلمية في الحوزة وفي الجامعة، وفيهما معًا سويّةً ..

3.1.4 الخصائص المعرفية للقراءة التاريخية التوحيدية

عملت مدرسة (السيد الخامنئي) على إعادة التأسيس المعرفي للمشروع الإسلامي بدءًا من المستوى الأبستمولوجي[2]، لتأسيس "الرؤية الكونية التوحيدية" التي يمكن انطلاقًا منها استنتاج نظريات توحيدية في السياسة والاجتماع والتاريخ ارتكازًا على تعريفها لـ"الإنسان" واحتياجاته لبناء حياة فردية واجتماعية يقول (السيد الخامنئي):

---

[1] الحرب المفروضة: هي الاسم الرسمي لحدث واحد سُميَ بعدة أسماء بحسب موقعك منه، هو عند نظام (صدام) "حرب القادسية الثانية"، وعند الغرب "حرب الخليج الأولى"، وعند الإيرانيين عامة "حرب الثمان سنوات"، وسماها (الإمام الخميني): "الحرب المفروضة".

[2] يعود أصل مصطلح إبستيمولوجيا والذي يعني "نظرية المعرفة" إلى كلمتي "إبستميي" والتي تعني المعرفة باللغة اليونانية القديمة و"لوجيا" التي تعني الخطاب المنطقي. سبق ظهور المصطلح باللغة الإنجليزية ظهوره باللغة الألمانية بعنوان Wissenschaftslehre (والذي يعني نظرية العلوم)، وهو منهج يعنى بالتحليل الفلسفي لطبيعة المعرفة ومدى ارتباطها بمفاهيم مثل الحقيقة، والمعتقد وحجيّة الأدوات المعرفية المختلفة وقيمة ما تنتجه. ("Epistemology". Stanford Encyclopedia of Philosophy (ط. Spring 2014)).

"التوحيد القرآنيّ ليس فكرةً حياديّةً غير مسؤولة ولامبالية. بل هو معرفة ملتزمة ورؤية فعّالة وبنّاءة. فهو منهج فكري لبناء المجتمع وإدارته، ورسم خط سيره (الاستراتيجيّة) وتعيين هدفه، وتأمين عناصر حفظه واستمراريّته. وبتعبير آخر، إن التوحيد من أركان أيديولوجيّة الإسلام بل هو الركن الأساسي فيها."[1]

"الاتّصال بمنبع الفكر الإسلامي يأتي على رأس هذه البرامج الأساسيّة، أي بالرؤية التوحيديّة الإسلاميّة، وأن يكون الاستنباط والفهم من الإسلام، الذي يمثّل إيماننا، اعتقادنا، وديننا. ووفقًا لهذا الاستنباط والفهم، نحدد وظائفنا ومهامنا، ونعمل وفقًا لها. أمّا ما هي تلك المباني الفكريّة؟! نقول باختصار وإيجاز علينا أن نبدأ من هناك [من الجذر]، يعني أن نستنبط ونفهم الخطوط الأصليّة والرؤية الإسلاميّة عن الكائنات، عن عالم الإنسان."[2]

"التوحيد فضلاً عن كونه رؤيةً فلسفيّةً، هو أيضًا معرفة منتجة للعلم وبناء الحياة، يعني هو عقيدة ينبغي أن يكون بناء الحياة الاجتماعيّة والفرديّة للبشر على أساسه."[3]

ثم وعلى هديٍ أستاذه (السيد الخميني) يذهب (السيد الخامنئي) أن التغيير المعرفي الحقيقي للثورة الإسلامية يجب أن يكون على أساس فلسفة الحكمة المتعالية[4] لـ(ملا صدرا)[5]، ويؤطر (السيد الخامنئي) الأساس المعرفي للثورة الحضارية الإسلامية بقوله:

"الفلسفة الإسلامية هي الفقه الأكبر؛ وهي أساس الدين؛ وأساس كل المعارف الدينية في ذهن الإنسان وأفعاله الخارجية ... يجب ألا نسمح بأن تتحول الفلسفة إلى سلسلة من العقليات المجردة عن المعنويات وعن الله والعرفان.

---

[1] السيّد على الخامنئي: طرح كلى انديشه اسلامى در قرآن، ص. 38. (بالفارسية)

[2] السيد الخامنئي في خطابه لمسؤولي نظام الجمهوريّة الإسلاميّة وموظّفيها، بتاريخ 12/9/1379هـ.ش.

[3] السيّد على الخامنئي: طرح كلى انديشه اسلامى در قرآن، ص. 121. (بالفارسية)

[4] روح الله الموسوي الخميني: صحيفة الإمام، ج5، ص. 271.

[5] هو صدر الدين الشيرازي والمعروف بصدر المتألهين، حكيم وفيلسوف مسلم شيعي إثنى عشري، ولد أواخر القرن العاشر الهجري في شيراز، وهو مؤسس مدرسة الحكمة المتعالية بنظريته الأساسية أصالة الوجود وإعتبارية الماهية. (ويكيبيديا).

والسبيل إلى ذلك يكمن في تعزيز فلسفة (الملا صدرا)؛ أي أن الطريق الذي سلكه (الملا صدرا) هو الطريق الصحيح. إنها فلسفة تجبر الإنسان على الحج سبع مرات على الأقدام، وتجعله يعرض عن كل ملذات الدنيا وزخارفها ... يمكن إنشاء جهاز فلسفي واجتماعي وسياسي واقتصادي من وحدة الوجود، من الحقيقة البسيطة لكل الأشياء، من مباني الملا صدرا، من أكثرها إن لم نقل من كلها ... عيب فلسفتنا ليس أنها عقلية، فالفلسفة تتعامل بشكل طبيعي مع الذهن والعقل؛ بل عيب فلسفتنا هو أن هذه العقلية ليس لها امتداد سياسي أو اجتماعي. فبينما تبيّن الفلسفة الغربية بشكل أو بآخر مصيرا لجميع قضايا الحياة البشرية، وتحدد النظام الاجتماعي والنظام السياسي، وتحدد وضع الحكومة، وكيفية تفاعل الناس مع بعضهم بعضا؛ نجد أن فلسفتنا ككل تبقى في مجال الذهنيات المجردة ولا تمتد.

أنتم عليكم أن توفروا هذا الامتداد، وهو أمر ممكن؛ فكما أن التوحيد هو فكر ومبنى فلسفي؛ لكنكم ترون أن هذا التوحيد له امتداد اجتماعي وسياسي. 'لا إله إلا الله' ليست محصورة فقط في التصورات والفروض الفلسفية والعقلية؛ بل تدخل المجتمع وتحدد مهمة الحاكم والمحكوم والشعب. ومن الممكن أن نجد نقاطا مهمة في مبانينا الفلسفية الحالية التي إذا تم توسيعها وتعميقها، ستخلق تيارات فياضة للغاية خارج حدود العقلية المجردة، وتحدد واجبات المجتمع والحكومة الاقتصاد..''[1].

[1] السيد علي الخامنئي، بيان بتاريخ 2003/05/19.

وعلى أساس من فلسفة الحكمة المتعالية قدّم (السيد الخامنئي) معالجة مفاهيمية عملية للتوحيد كرؤية عامة أجملها في رسالة له باسم "روح التوحيد"[1] وحدد للتوحيد عدة مجالات وأُطُر نظرية وفعالية عملية، يمكن إجمال الأُطُر النظرية في نقاط:

- أن الوجود الحقيقي والفاعل الحقيقي هو الله –تعالى– لكن مع فارق أن "البناء الفوقي للإنسان" موجود في ظلّ إحاطة الله –تعالى– التكوينية على نحو المواجهة بحكمة وتدبير، فمنه –تعالى– انبثقت الثقافة التوحيدية المتمحورة حول الله –تعالى–، وهو –تعالى– يدعمها ويشرف عليها، وفي المقابل فمن الباطل وأعوانه تنبثق الثقافة العلمانية المتمحورة حول الإنسان المادي في بُعدِه الحيواني.
- طبقًا لما تَقرر في "مدرسة الحكمة المتعالية"، إذا سلَّمنا أن العلم بلحاظٍ ينقسم إلى (حضوري وحصولي)، وأن المعرفة الحصولية تنقسم بلحاظ "المعلوم" إلى (حسية وخيالية وعقلية) وأن لكل نوع من هذه المعارف عالم يتناسب معها[2]، فإن المعارف الحاكمة على سلوك المجتمع هي المعارف الخيالية[3] والتي منها تنبثق البُنى والقيم الاجتماعية، وأن "المعارف الخيالية" وقيَم الجمال تلعب الدور الأهم في رشد وتكامل ثقافة التوحيد في المجتمع[4] وبهذا تصبح القوْلبة الفنية الجمالية للمعارف الإسلامية ذات أهمية مضاعفة. وهو ما سنتناوله في فصل لاحق (أدبٌ للمقاومة وتأريخٌ للثورة).

---

[1] الإمام الخامنئي: روح التوحيد ورفض عبودية غير الله، نسخة إلكترونية في موقع:
<http: // www.leader.ir/tree/index>

[2] صدر المتألهين الشيرازي: مجموعة الرسائل الفلسفّية لصدر المتألّهين، ص. 235.

[3] الملا هادي السبزواري: شرح المنظومة، ج5، ص. 233.

[4] صدر المتألهين الشيرازي: مجموعة الرسائل الفلسفّية لصدر المتألّهين، ص. 441.

- أن إرادة الإنسان وقدرته على خلق المعنى (صادقًا أو كاذبًا) وبالتالي خلق المجتمع (توحيدي أو إلحادي)، هي وجود لا يقبل التنزُّل إلى الأفراد، بل أن مجموع الأفراد هم الذين يحققون الوجود الربطي للمجتمع والثقافة (البناء الفوقي للإنسان) من خلال إنشاء روابط ذات معنى، وهذا ما يعني –طبقًا لحكمة ملا صدرا– أن الرابط الاجتماعي موجود مجرد ذو مراتب مشككة[1] تتفاوت بين مجتمع وآخر، ويكون في أعلى مراتبه في المجتمعات الإسلامية الإلهية[2]. وأن التوحيد والتصديق بالرسل هو المعيار الحقيقي لتكامل المجتمعات.
- أن "البناء الفوقي للإنسان"[3] (التركيبة الداخلية المعنوية / الثقافية – العقائدية) هي منتجة "الإرادة" وبالتالي هي المؤثر الحقيقي في حركة التاريخ، سواء كان هذا البُعد المعنوي ترجم في صورة الأخلاق الفردية أو سياسة المنزل أو سياسة المدن (المجتمع)[4]، إلا أنه لا وجود للمجتمع أو سياسة المدن بغض النظر عن "إرادة الإنسان"، وهي الفاعل الحقيقي في حركة التاريخ.

أما الأُطُر العملية لطرح (السيد الخامنئي) في "روح التوحيد" فهي:

- مقاربة حركة التاريخ والاتجاه الذي يسير إليه مقاربة فلسفية حِكَميّة مبنية على منظومة من المباني العقلية البرهانية وبالأخص المباني المتعلقة بالتوحيد وصفات الله –تعالى–، وتقديمها ضمن خطوات لتصوير حقيقة المهدوية ومعنى غاية التاريخ، من حيث أن العالم لمّا كان بكل تفاصيله مخلوقًا لله –تعالى– فحقيقة خلقه بالمعنى الفلسفي تعني أنه يحمل صفات الله –تعالى– على نحو الاستظلال

---

[1] التشكيك بحسب الاصطلاح الفلسفي يطلق على القيم ذات المراتب المتفاوته، مثلا: درجة حرارة الماء السائل قيمة "مشككة" تتراوح من 0 إلى 100.

[2] مهدي إمامي: دراسة مباني أنطولوجيا الثقافة من زاوية الحكمة المتعالية، ص.162.

[3] التعبير لمالك بن نبي.

[4] صدر المتألهين الشيرازي: مجموعة الرسائل الفلسفّية لصدر المتألّهين، ص. 235.

لا الاستقلال، فإن كان الله –سبحانه– حقًا ومن صفاته أنه الحق والعدل فلا بد ان يكون العالم بكل ما فيه من تجليات ومظاهر هو الحق، ولا يمكن أن تكون خاتمة حركة البشر على ذلك عبثًا أو ظلمًا ونحو ذلك[1].

- في مجال التصوّر النظري ورؤية العالم، يعني "التوحيد" النظر إلى العالم كوحدة واحدة منسجمة ذات أجزاء مؤتلفة ﴿... مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ [الملك:3]، وهذا بدوره كاشف عن أن للعالم هدفًا يقوم على أساس حسابٍ وانضباطٍ دقيق، وأن لكل جزء من أجزاء العالم روحًا ومعنى ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ﴾ [الأنبياء:16]، وأن كلّ ما في الوجود يوحّد الله –تعالى– طائعًا ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ [مريم:93].
- في مجال وجود الإنسان، يعني "التوحيد" فهم أبعاد الإنسان الوجودية، وعلاقاته البينية الاجتماعية وعلاقاتهم بالله –تعالى– ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر:15]، ويعني نفي عبودية السلطة والثروة والآلهة المصطنعة ورفض كل سلطة غير سلطة الله –تعالى– ﴿... إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ [الأنعام:57]. وأن الإنسان يتمتّع بقوّة إرادة وقدرة اختيار، وعليه أن يطوي طريقه الطبيعي باختياراته ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ...﴾ [الكهف:29]، والتوحيد هي دعوة للإنسان أن ينسجم مع سنن الكون وقوانينه ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران:83].
- في مجال الاجتماع، أن الله –تعالى– هو الحاكم في حياة الناس، وأنه لا مشروعية لكل نظام يستقل عن الإرادة الإلهية في إدارة حياة الإنسان؛ فإن ولاية الإنسان على الإنسان لو قامت على

[1] عبد الله الجوادي الآملي: الإمام المهدي الموجود الموعود، ص.ص. 21–22. نقلًا عن: حسين شمس الدين: "القضية المهدوية في فلسفة التاريخ"، ص7.

أساس "حقّ مستقل" لاستلزمت الظلم والطغيان والعدوان، بخلاف ما إذا كانت السلطة ممنوحة من سلطة أعلى ضمن إطار مسؤوليات متناسبة، أي أن الحكم لله، يُنْفِذُه أولياء الله بإذن الله، بالقوانين والضوابط التي أنزلها الله. وهو ما سينعكس على مجالات الحياة الاجتماعية الأُخرى مثل الاقتصاد.

- في مجال الاقتصاد، أن كل ما يمتلكه الإنسان إن هو إلا أمانة وضعها الله –تعالى– بيد الإنسان لخدمة الناس، وللاستعانة بها على طريق التكامل المعنوي والسعي للآخرة. فيما يسمى (مبدأ الاستئمان) ووظيفة الإنسان هي استثمار هذه الموارد بشكل "صحيح وعادل". والناس في ذلك متساوون.

- في مجال السياسة، أن وظيفة الموحِّدين هي كسر أصنام كل الآلهة المزيّفة ونزع الأصفاد والأغلال عن نفوس الناس وإرادتهم الخلّاقة، وتحصين القلوب من الركون لهذه الأنظمة / الآلهة المزيفة. سيما في المجتمعات الجاهلية التي تقسم الناس إلى طبقتين: مستكبرة ومستضعَفَة، بهدف تكريس العدالة الاجتماعية وإلغاء الفواصل الطبقية وجعل العدالة الاجتماعية حالة مُستدامة في المجتمع الإسلامي. يقول (السيد الخامنئي):

> " .. فلابدّ لنا في هذا المنهج من جعل العدالة الاجتماعية نَصْب أعيننا في جميع أركان الحكومة وقواها التقنينية والقضائية، وإلغاء الفواصل الطبقية."[1].

وسنعمل ابتداءً من هذا الفصل على تحليل الرؤية التاريخية لـ(السيد الخامنئي) في مجالين:

---

[1] الإمام السيد علي الخامنئي، من كلمته في استقبال الوفود المشاركة في الذكرى الخامسة عشر لرحية الإمام الخميني، طهران، 15 ربيع ثان 1425 هـ.

- المجال الأول (المفهومي): كيف استخدم (السيد الخامنئي) مفهوم التاريخ والسنن التاريخية؟ وما هي مرجعيته المعرفية؟ ومن أين استقى هذه المفاهيم والقيم الأساسية؟ وهل توافرت الشروط المعرفية والمنهجية في هذا الاستخدام؟

- المجال الثاني (التطبيقي): كيف طبق (السيد الخامنئي) مفاهيمه من خلال مقولات وقضايا وردت في خطابه قبل وبعد الثورة؟ وهل ما أتى به يمكن أن يكون مصدر حضاري متعالٍ عن التاريخ أم أنه جزء من السجال داخل التاريخ؟

2.4 معالم مدرسة (السيد الخامنئي) التاريخية

يمكن القول إن مدرسة (السيد الخامنئي) في قراءة التاريخ هي التطور الطبيعي للمدرسة الاجتماعية والتاريخية الإسلامية التي تأسست على المبادئ التي قررها (السيد الصدر) في مدرسته المدوّنة في كُرّاس "السنن التاريخية في القرآن"، والتي بدورها كانت تعبيرًا عن اجتهاد إسلامي في حقل فلسفة التاريخ على أساس مما يؤمن به أتباع مذهل أهل البيت (ع)، ومنه مثلًا ما قرره (مرتضى مطهري) في مؤلفاته ذات الصلة: "نهضة المهدي (ع) في ضوء فلسفة التاريخ" و"المجتمع والتاريخ"، والتي يمكن القول أنها خلاصة الاجتهاد الإسلامي في النظرية الاجتماعية وفلسفة التاريخ .. ويمكن تلخيص أهمها كالتالي:

- تستند القراءة التاريخية التوحيدية إلى الرؤية الكونية الإسلامية للوجود كأساس معرفي وعملي، وكون الحياة الدنيا هي عالم الكثرات والتزاحم والصراع بين قوى الخير والشر، وأنّ الله –تعالى– حاضِرٌ ومؤثرٌ وتتجلى قدرته فيما يعرف بـ"السنن الإلهية".

- القراءة التاريخية التوحيدية تتناول الأحداث بانحياز إلى ما تعرّفه أنه الحق والخير، وتقوم بتحديد موقعها من الصراعات الوجودية قبل اسقاط "السنن الإلهية" على الواقع الحاضر.

- أن التاريخ محكوم بقوانين وسنن كلية وأن حوادث التاريخ لا تجري صدفة أو اتفاقًا، يقول (مرتضى مطهري): "القرآن يرفض بشدة النظرة العبثية إلى التاريخ ويشدد على وجود قواعد ثابتة دائمة لمسيرة الأمم والجماعات."[1].

- أن "السنن الإلهية" هي القانوني الإلهي المؤثر في الوجود والمجتمعات والتجارب الإنسانية، ويمكن معرفة السنن التاريخية من خلال الوحي وكتاب الله العزيز، كما ويمكن تجريد "السنن الإلهية" من خلال استقراء القوانين الكلية المتكررة بشكل مطّرد في جميع الحوادث التاريخية.

- أن السير الطبيعي الكوني والإنساني في التغيير الاجتماعي لا بد أن يشمل التغيير في بُعْديه المعنوي والمادي، والداخلي ومن ثم الخارجي، وهو ما يحقق غاية التغيير الاجتماعي والسير نحو النهضة والكمال. في قبال الرؤية الغربية الناظرة فقط إلى البُعد المادي التقني.

- تنظر القراءة التاريخية التوحيدية إلى الإنسان على أنه: "موجودٌ مسؤول"، بدلًا من كونه إنسان متفرج أو في أحسن الأحوال مُنْفَعِل (مفعول به)، وهي ما يعبّر عنه في أدبيات الثورة الإسلامية "التكليف الإلهي" أو "الفكر التعبوي"، لذلك فالقارئ التوحيدي يقرأ الحدث ويتساءل عن الإنسان كمُحرّك، ثم يبحث عن الإنسان الثاني القابل/المتلقي –في وقتنا الحالي– للعبرة أو للحكمة من فلسفة التاريخ أو "السنة الإلهية".

- السمة المحورية في الرؤية الكونية "التوحيدية" أنها تعيد صياغة طبيعة العلاقة بين الإنسان والمادة (الطبيعة) لتكون علاقة "تقاوم الشرك، وتدعو البشرية إلى التوحد الطبقي والإنساني ومقاومة المادية، لتنقذ الطبيعة من انحطاط المعنى الوجودي، ولتغبر الإنسانية بعظمة رسالتها الإلهية،

[1] مرتضى مطهري، نهضة المهدي (ع) في ضوء فلسفة التاريخ، ص.ص. 39 – 40. نقلًا عن: محمد مهدي گرجيان، وعادل لغريب: "فلسفة التاريخ عند مرتضى مطهري"، ص. 23.

باعتبارها الموجود الوحيد في العالم الذي يُمثِّل الله في الطبع والخلق، ولتعطيه مكانته ... ليتحمَّل مسؤوليته أمام الطبيعة، ومسؤولية تقرير مصيره ومصير بني نوعه."[1].

- تقديم قراءة التاريخ من وجهة النظر القائلة بِحُرية إرادة الإنسان وأن لديه القابلية للتكامل أو التسافل المعنوي، في قبال النظرة المادية الغربية التي ترى أن الإنسان كائن غريزي تتحكم به احتياجاته الطبيعية ضمن تفاعلات عصبية في كيمياء دماغه؛ يقول (مرتضى مطهري): "القرآن يشير إلى مسألة تربوية هامة في حقل القوانين التي تحكم التاريخ حين يؤكد أن البشرية هي التي ترسم بيدها مصيرها عن طريق ما تقوم به من أعمال صالحة أم طالحة. وهذا يعني أن النظرية القرآنية تذهب إلى أن قوانين المسيرة البشرية ما هي إلا سلسلة من ردود الفعل لما تفعله الأقوام والجماعات. من هنا نفهم أن النظرية القرآنية تؤكد على وجود قوانين ونواميس كونية ثابتة لمسيرة التاريخ، كما تؤكد في الوقت ذاته على دور الإنسان وحريته واختياره."[2].
- قراءة أحداث التاريخ من منظار "محورية الجماعات الإنسانية" (سيما في بعدها المعنوي والعقائدي)؛ باعتبارها العامل الأهم في توجيه حركة التاريخ، في قبال محورية الحروب والملوك والثروة والأبطال و... في القراءات المادية والغربية. حيث يذهب الإسلاميون إلى أن الإنسان موجود اجتماعي بالفطرة، وأن قواه العقلية هي التي ارشدته إلى فائدة العيش في جماعة[3]، وأن ماهية الروابط بين أفراد كل جماعة هي أساس تشكُّل ونجاح أو فشل أو كفاءة هذا الاجتماع البشري، يقول (مرتضى

---

[1] علي شريعتي: الإنسان والإسلام، ص. 82. نقلًا عن: حنان فيض الله الحسيني: "أثر الرؤية التوحيدية في رسم ملامح الإنسان عند علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش"، ص. 85.

[2] مرتضى مطهري: نهضة المهدي (ع) في ضوء فلسفة التاريخ، ص. 40. نقلًا عن: محمد مهدي گرجيان وعادل لغريب: "فلسفة التاريخ عند مرتضى مطهري"، ص. 24.

[3] إيان كريب: النظرية الاجتماعية، ص. 99. نقلًا عن: محمد مهدي گرجيان، وعادل لغريب: "فلسفة التاريخ عند مرتضى مطهري"، ص. 16.

مطهري): "العلاقات الإنسانية الخاصة، تربط أفراد المجتمع، وتجعل حياتهم مشتركة إلى حد كبير، بحيث يمكن وصف هؤلاء الأفراد بالمسافرين الذين يمتطون وسيلة نقل واحدة، ويتجهون نحو هدف واحد، ويشتركون معًا في بلوغ الهدف المنشود، كما يشتركون في الفشل الذي قد يصيبهم في طريق تحقيق ذلك الهدف .. وأن الإنسان خُلق بشكل يؤدي إلى تشكيل الشعوب والقبائل. والتعارف هو أساس للحياة الاجتماعية، لا يمكن أن يتم من دون الانتساب إلى هذه المجموعات البشرية."[1].

- الخلاف الجذري مع المدرسة الغربية التي تقول بأصالة المجتمع (نظرية دوركايم) وأن الإنسان كفرد ليس له أي تأثير في مسير التاريخ، والتي تشبّه المجتمع بكائن اللفاثيان –بتعبير (هيجل)– وأن الفرد مجرد خلية في هذا الكائن، حيث "قدم فلاسفة الحداثة نظريات مختلفة حول رؤية الوجود وغايته، وهي تتفق غالبا في القول بأن الكون آلة ضخمة وجدت منذ الأزل وهي تعمل ذاتيا ولا تحتاج إلى صانع ولا مدبر. والإنسان في هذه الحياة لا يمثل شيئا مهما وهو ليس مكلفا بشيء وليس مسؤولا في عالم آخر، وعليه أن يعيش حياته ويستغلها للاستمتاع بأكبر قدر ممكن."[2]، في قبال النظرية الإسلامية التي تقول بأصالة تأثير الهوية الفردية والهوية الجماعية معًا في مسير التاريخ، وأن الإنسان مخيّر وله الحرية والقدرة في الوقوف بوجه الضغوط الاجتماعية، يقول (مرتضى مطهري): "[الصحيح] هو أصالة الفرد وأصالة المجتمع معًا. فأصالتها الفردية تتجلى في عدم إيمانها بانصهار أجزاء المجتمع – أي الأفراد– في الوجود الاجتماعي ... وأصالتها الاجتماعية تظهر في قولها أن تركيب الأفراد في المجالات الروحية والكرية والعاطفية هو نوع من التركيات

---

[1] مرتضى مطهري: المجتمع والتاريخ، ج.1، ص.ص. 12 – 14. نقلًا عن: محمد مهدي گرجيان، وعادل لغريب: "فلسفة التاريخ عند مرتضى مطهري"، ص. 16.

[2] قاسم شعيب: الحداثيون والتراث، ص. 16.

الكيماوية يجد فيها الأفراد هوية جديدة في هوية المجتمع، وإن لم يكن للمجتمع هوية منفردة .. من هنا فالإنسان خاضعٌ لقوانين علم النفس وقوانين علم الاجتماع معًا."[1].

- انطلاقًا من مبدأ أصالة المجتمع والفرد معًا ومبدأ هيمنة السنن الإلهية على المجتمعات البشرية وأن كافة البشرية تلعب دورا في هذه المسيرة التكاملية، ومبادئ (الغائية، والعلية، والكلية) التي تم تناولها في الفصل السابق، فأن التاريخ يتكامل نحو البعد المعنوي والإلهي والإنساني، والفطرة الإلهية المغروسة في الإنسان هي مبدأ وأساس هذا الاتجاه، يقول (مطهري): "مسيرة التاريخ – انطلاقا من هذه النظرة– متحولة متكاملة كالطبيعة ذاتًا، والحركة باتجاه الكمال ضرورةٌ لا تنفصل عن ذاتِ أجزاء الطبيعة بما فيها التاريخ. تَحول التاريخ وتَكَامله لا يقتصر على الجانب الفني والآلي .. أي يقتصر على الجانب المدني، بل أنه يعُم ويشمَل جميع الشؤون المعنوية والثقافية للإنسان، ويتجه نحو تحرير الإنسان من القيود البيئية والاجتماعية."[2].

1.2.4 فلسفة التاريخ من منظور (السيد الخامنئي)

تأسيسًا على مضى من مبادئ امتدّ التناول السنني للتاريخ عند (السيد علي الخامنئي) إلى سيرة أئمة أهل البيت (عليهم السلام) التي طرحها في سياق محاضراته قبل الثورة فجُمعت في كتاب بعنوان "إنسان بعمر 250 عام"، حاول فيها (السيد الخامنئي) تقديم "رؤية كونية" متكاملة عن الإسلام العملي كوجود حيًّ، وحاول تقديم الحكومة الإسلامية كمشروع للدنيا كما هو للآخرة، من خلال استخلاص أنماط السيرورة

---

[1] مرتضى مطهري: المجتمع والتاريخ، ج.1، ص.ص. 20 – 24. نقلًا عن: محمد مهدي گرجيان، وعادل لغريب: "فلسفة التاريخ عند مرتضى مطهري"، ص.ص. 20 – 23. وللمزيد حول النظريات الاجتماعية في الإسلام ونظر أوسع وأكثر عمقًا في بحث "أصالة الفرد أو أصالة المجتمع" راجع: جعفر السبحاني: الفكر الخالد في بيان العقائد، ج2، ص. 115. ومحمد تقي مصباح اليزدي: المجتمع والتاريخ في رؤية القرآن، ص98.

[2] مرتضى مطهري: نهضة المهدي (ع) في ضوء فلسفة التاريخ، ص. 63. نقلًا عن: محمد مهدي گرجيان، وعادل لغريب: "فلسفة التاريخ عند مرتضى مطهري"، ص. 35.

التاريخية بالاعتماد على الفهم السنني للتاريخ، ومن خلال العمل على تبيين الأفكار المجردة بالاعتماد على الشواهد التاريخية في السيرة ووصولًا إلى القَصَص القرآني ومنهما إلى التاريخ السياسي والاجتماعي للأُمم السابقة، وهي معارفٌ نظريةٌ وعمليّةٌ تفرّد بأسباب التعرّف العميق عليها عندما جمع بين الدراسة الدينية في الحوزة، ثم تجربته السياسية العملية التي تراوحت من الجُندية إلى رئاسة الجمهورية.

وحتى يؤسس (السيد الخامنئي) لقراءته الخاصة للتاريخ عمد أولًا إلى نقد القراءات المنحرفة، فضرب لها عدة نماذج:

- قراءة المستشرقين للتاريخ الإسلامي: التي هي في رأيه قراءة سطحية نابعة من منطلقاتٍ ماديةٍ محضة، لا تنسجم مع طبيعة الأحداث الإسلامية ولا مع تركيب المجتمع والشخصية المسلمَيْن. فترى تلك القراءة أن المنفعة المادية هي معيار الحق والأخلاق وهي المحرك لجميع الأحداث والباعث الرئيسي لجميع الدوافع والمواقف حتى من المعصومين (عليهم السلام)، مثل: استنتاجهم أن صلح الإمام الحسن (عليه السلام) كان مدفوعًا بالطموح إلى المصالح المادية لأهل بيته وحاشيته!
- قراءة الإسلام الفردي الطقوسي للتاريخ الإسلامي: التي ترى أن الإمام (بما هو إمامٌ أو عالِمٌ) غير مَعْنِيٍّ بالأوضاع السياسية والاجتماعية وأن موقفه من الظلم والطغيان كان موقفًا سلبيًّا، وأن وجود الإسلام ينحصر في البُعد الفردي الشخصي، وأن وظيفة الإمام تنحصر في التبليغ، ثم من هذه الرؤية تحلل مواقف وتحركات الإمام في التاريخ الإسلامي. مثل استنتاجهم بناءً على هذه القراءة التاريخية أن وظيفة المبلغ ورجل الدين في عصرنا هذا هي امتداد لهذا التعريف المشوّه لمقام الإمامة.

- الاعتقاد بـ"الصدفة" و"العبثيّة" و"العدميّة" وهو ما يعطّل عقل الإنسان عن تتبُّع المفاهيم السننية بمنهجية صحيحة وتفوّت الإفادة من نتائجها العلميّة، وتحيل إلى قراءة الوجود وتفسيره تفسيرًا عبثيًّا فوضويًّا.
- الاعتقاد بـ"الحتمية التاريخية" و"الجبريّة" التي تنافي حريّة الاختيار الإنساني وتعطّل طاقات الإنسان عن الفعل الحضاري، وهو بذلك يقيّد الإنسان بجبر الطبيعة (الفلسفة المادية) على غرار جبر اللاهوت (التديُّن غير العقلائي).
- الاعتقاد بقوى "أسطورية" أو "خرافة" تحرّك مسار التاريخ وهو ما يعطل عقل الإنسان عن اكتشاف السنن، ومنها بعض القراءات والادعاءات الغيبيةّ في الإسلام.
- "التفسير التجزيئي" الذي يعزل المؤثرات الحقيقية في حركة التاريخ ويقوّض مبدأ السببية.

هذه الاعتقادات أو لنقل "المواقف الفكرية" كان (فيثاغورس) يشير إليها عندما يمثّل الحياة الاجتماعية بسباقٍ تشترك فيه طوائف ثلاث:

الأولى: حضرت لتكون طرفًا في السباق.

الثانية: حضرت لتتاجر بالتذاكر.

الثالثة: حضرت للفُرجة.

ويصنّف (فيثاغورس) الفلاسفة (بالمفهوم التقليدي القديم) كأفراد من الطائفة الثالثة (المتفرجين): فهم يلاحظون الوجود ويحكمون عليه من زاوية المتفرج، أما من وجهة النظر الإسلامية فالحكماء طرفٌ فاعلٌ في "السباق"؛ ولهذا يشبّه (السيد الخامنئي) الحياة الإنسانية بالقافلة التي لها نقطة انطلاق ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ...﴾ [الروم:40]، ثم يسير الوجود بكل مخلوقاته إلى غاية عليا إلهية ﴿... كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ [الأنبياء:93]، ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [النور:42]. وأن سعادة الإنسان في

معرفة هذه الغاية ثم التناغم الاختياري مع مسير التاريخ نحو هذه الغاية، ويرى (السيد الخامنئي) أن دور الأنبياء والحكماء والفلاسفة هو تنبيه الغافلين إلى هذه الغاية، ليوظف الإنسان كل النِعم الظاهرة والباطنة في هذا الوجود من أجل أن تُعينَهُ في سفره هذا من المبدأ إلى المعاد، لذا تختلف رؤية التاريخ لدى (السيد الخامنئي) بقدر ما يختلف موقف الفيلسوف "المتفرج" وموقف المصلح "الحكيم الإلهي" من الحياة، فالقراءة الإسلامية للتاريخ تفرض على المؤرخ الإسلامي من موقع "الحكيم الإلهي" عددًا من الخصائص والميزات:

1. أن يتناول التاريخ من موقع الإنسان المسؤول الملتزم وصاحب الهم، في قبال المؤرخ المتفرج عديم المسؤولية.
2. أن يتناول التاريخ على أساس مرجعية فكريّة وعقائدية (من العقل والوحي)، وألا يتنكر لمرجعيته الفكرية أو لذاكرته الثقافية.
3. أن يتناول التاريخ بعين النظَر النقدي والإنتاج المعرفي وفق مبادئ الحرية والشجاعة في الفكر والعمل.
4. أن يزاول التأريخ في المجال الثقافي وهو على صلة مباشرة بالحراك والنبض الاجتماعي لتلبية الحاجة الفكرية والعملية للمجتمع الإنساني.

وهكذا يتحوّل التفكير في التاريخ إلى عمليّة فلسفية، ولأن الفكر الفلسفي يتناول المفاهيم الكليّة والكونيّة فهو عمليّة فردية لكن لها أثر جماعيّ، فالاتكاء على فلسفة التاريخ للإجابة على أسئلة المعنى والوجود سيتفرع عنها إجابات حول أفضل نماذج الحياة الاجتماعية والنموذج الأرقى للنظم السياسية، ولعل هذا هو سبب ارتباط فلسفة التأريخ بالسلطة بوصف الاثنين أحد منتجات الرؤية الكونية والفلسفة السياسية، يقول (السيد الخامنئي):

".. إن هذه المفاهيم التي أتحدث عنها، جميعها مفاهيم إسلامية، هي مفاهيم صدر الإسلام؛ والمفاهيم أمور لا يعتريها القِدَم، إذ إن كل شيء في العالم يصبح قديما إلا المفاهيم الإنسانية الأصيلة، فهي لا تتبدل على الإطلاق، كما يحصل في الأدوات والعلاقات والأشكال والقوالب. إن الشرف الإنساني والكرامة الإنسانية، الحسن والقبح الذي يشخصه عقل الإنسان، كلها أمور لا تقبل التبدل؛ والمعارف الإسلامية هي دائمًا بالنسبة لنا معرفة متجددة .."[1].

في المرحلة الثانية يمكن ملاحظة أسس القراءة الخاصة للتاريخ لـ(السيد الخامنئي) في محاضراته التي جمعت في كتاب "الفكر الإسلامي على ضوء القرآن الكريم" يقول:

"التوحيد في الرؤية الكونيّة الإسلاميّة يعني أنّ للعالم خالقًا وصانعًا، بعبارة أخرى، له روح نقيّة ولطيفة. للعالم مبدع، وكلّ أجزاء هذا العالم، العباد والعبيد والموجودات، هم تحت تصرّف ذلك الخالق والمبدع. هذا هو التوحيد في الرؤية الكونيّة الإسلاميّة؛ أي عندما ينظر المسلم من منظار الإسلام إلى هذا العالم، لا يرى هذا العالم موجودًا مستقلًّا؛ بل يراه موجودًا مرتبطًا ومتعلّقًا بقدرة أعلى"[2]، وفي موضع آخر يستطرد: "التوحيد الإسلامي، ملهم على صعيد الحكومة؛ على صعيد العلاقات الاجتماعيّة؛ على صعيد حركة المجتمع؛ على صعيد أهداف المجتمع؛ على صعيد تكليف الناس ووظيفتهم؛ على صعيد مسؤوليّات البشر إزاء الله، وبعضهم إزاء بعض، وإزاء المجتمع، وإزاء ظواهر العالم الأخرى. هذا هو التوحيد..."[3]

.. وعلى هذه الأسس يمكن استقراء مرتكزات قراءة (السيد الخامنئي) للتاريخ، وهي:

1. التوحيد: ويتجلى في قراءته التاريخ باستحضاره أن الله –تعالى– حاضر كمحرك لأحداث التاريخ من خلال الأنبياء والأئمة والأولياء الذين يحملون رسالته للإنسانية في صورة مشروع للبشرية يشمل (منهج جديد للحياة – وعقيدة جديدة – ومجتمع جديد)[4].

---

[1] الإمام السيد علي الخامنئي: الهواجس الثقافيّة في المشروع الحضاري المعاصر، ص. 11.

[2] الإمام السيد علي الخامنئي: الفكر الإسلامي على ضوء القرآن الكريم، ص. 186.

[3] الإمام السيد علي الخامنئي: الفكر الإسلامي على ضوء القرآن الكريم، ص. 209.

[4] الإمام السيد علي الخامنئي: الفكر الإسلامي على ضوء القرآن الكريم، ص. 191.

2. أن العالم وحركة التاريخ يتحركان نحو التكامل والصلاح وحاكمية الحق، استنادًا إلى رؤيته الكونية التوحيدية يرى أن هذا العالم وُجِد بمشيئة الله وأن نظام الوجود يرتكز على اللطف والجمال الإلهي الذي يتجلى في المخلوقين بدفعه –تعالى– المخلوقين وتهيئة الأسباب لهم للوصول إلى منتهى الكمال المادي والمعنوي الموجِبَيْن للسعادة[1].

3. أن حركة هؤلاء المصلحين (الأنبياء والأئمة والأولياء) حركة ممتدة في الزمن ضمن مشروع واحد يتجاوز أعمارهم، حيث كل واحد منهم يستكمل البناء من حيث انتهى مَن قَبله. وهي حركة في اتجاه واحد واستراتيجية واحدة وتكتيكات متغيرة بتغير ظروف الزمان.

4. إن آليات التغيير التي يقوم بها هؤلاء المصلحون لإقامة المجتمع الجديد تقوم بمراكمة قدراتها بالعمل في بُعدين:

أولًا: الهداية والضبط العقائدي،

ثانيًا: مراكمة أسباب القوة المادية التنفيذية.

ويذهب (السيد الخامنئي) إلى أنه لا يمكن قراءة التاريخ الإسلامي (أو تاريخ الحضارات بشكل عام) –قراءة "صحيحة" ونافعة– إلا بمراعاة هذه الأبعاد، التي يمكن من خلال صياغة التفسير الصحيح، وتجريد الفكرة السننية بدقة، ليمكن بعد ذلك تطبيقها على ظروف الواقع. وعندما نقول "قراءة صحيحة" فإننا نعني أنها قراءة ذات بُعدين:

---

[1] الإمام السيد علي الخامنئي، محاضرة بتاريخ (2010/2/25).

الأول: أنها قراءة نافعة أي يمكن استخلاص العِبَر منها والبناء عليها، ومرتبطة بالديناميات التطبيقية.

الثاني: أنها قراءة لما ينبغي أن يكون في مجالات معرفة مبادئ الإسلام[1] وقِيَمه، ثم معرفة الأسس النظرية للأهداف الإسلامية، ثم معرفة مسار تحقق هذه الأهداف، ثم معرفة المسؤوليات المنوطة بالمؤمنين على مدى التاريخ للوصول إلى تلك الأهداف، وكذلك معرفة الشيطان وجنوده.

أو بتعبير آخر أن قراءة التاريخ لا تعد قراءة للحدث مجرَّدةً من النوايا والفواعل الحقيقييْن، وإنما هي قراءة للأحداث في سياق المعركة بين الخير والشر، وفي سياق الخطة الإلهية التي تتجلى في دوافع ونوايا هؤلاء المصلحين؛ فحكاية الحدث بشكل مجرّد عن قراءة السياق والنوايا والخطة الاستراتيجية الكبرى هي قراءة ناقصة، بالضبط مثل القراءة الاستشراقية للتراث الإسلامي ومحاولة حصر تفسيرها في بُعدها المادي البراغماتي وقراءتها بشكل تفكيكي تجزيئي أو فصلها معرفيًّا عن سياقاتها .. وبالطبع ليست كل أحداث التاريخ مرتبطة بهذه الفواعل (معركة الخير والشر)، إنما نتحدث عن التاريخ بمعنى الحوادث والمواقف التي تَذاكُرها وتَدارسُها نافع ومفيد لاستلهام الدروس والسنن لرفد تجربة إعادة إحياء الحضارة الإسلامية.

2.2.4 الثورة الإسلامية وولاية الفقيه والمجتمع الإسلامي

الولاية في عرف القرآن[2] هي في المقام الأول اصطفاف فكري وعلمي[3]، يقول (السيد الخامنئي):

---

[1] المقصود بـ"الإسلام" هو دين التوحيد من آدم (عليه السلام) وحتى يومنا هذا.

[2] راجع تفسيره للآيات 1–5 من سورة الممتحنة في: علي الخامنئي: مخطط الفكر الإسلامي في القرآن، ص.ص. 111–112.

[3] علي خامنئي: مخطط الفكر الإسلامي في القرآن، ص 14.

"يتجلّى مبدأ الولاية في مواقف الأمّة الإسلاميّة الداخليّة والخارجيّة، وإنّ الحفاظ على ارتباط الأمّة الإسلامية، يتطلّب وجود قوّة مركزيّةٍ ومُهيمنةٍ هي في الواقع وحدةٌ متبلورةٌ لجميع عناصر الإسلام الإيجابيّة والبنّاءة. وهو الإمام والحاكم الإسلامي نفسه، ويتطلّب أيضًا علاقةً عميقةً وقويّةً لربط الأمّة كلها بالحاكم (الإمام) .. ويكون للمجتمع الولاية إذا كان شخص 'الوليّ' محدّدًا فيه ويلهم جميع أنشطة الحياة بشكل عملي. 'الوليّ' هو خليفة الله والسلطة والقدرة الإلهيّة العادلة على الأرض، والذي يستفيد من جميع الإمكانات والمواهب التي وُضعت في البشر للتكامل والتعالي. يوفّر 'الوليّ' العدالة والأمن لمنهج الإنسان وتطوّره في بيئته ويمنع مظاهر الظلم (الشرك والعدوان على الآخرين والاعتداء على النفس) ويسوق الجميع نحو عبادة الله."[1].

وتميّز الاجتهاد النظري الإسلامي في المسائل الحضارية أنه عمل على إعادة صياغة مفهوم التاريخ في سياق معرفي إسلامي من موقع المفكر والفقيه معًا، خارجًا عن السياق الفلسفي الغربي المادي الذي تَنَكّر للبُعد الديني والمعنوي، وإعادة الصياغة هذه هي عين ما تميّزت به مدرسة (السيد الخامنئي) في اجتهاداتها الفكرية، يقول (السيد نصر الله): "من جملة العوامل التي تجعل منه مفكرًا من نوع آخر هو كونه فقيهًا في أعلى درجات الفقاهة، وهذا يجعله مفكرًا مميزًا؛ لأن المفكر عندما يكون فقيهًا تتوفر لديه القدرة على فهم النصوص الدينية. وهو عنده كل المنهجية وكل الأدوات التي تمكّنه من فهم النصوص الدينية بشكلٍ صحيحٍ وأصيلٍ ومترابطٍ ونقيّ وموضوعيّ ومتكامل. عندما يكون المفكر في موضع الفقيه هذا سوف يجعل أيضًا إمكاناته العلمية والفكرية واستنتاجاته في كل المجالات ذات الطابع الفكري والثقافي استنتاجات أصيلة ونقية ومتماسكة."[2]، إلا أن ما تميزت به مدرسة "ولاية الفقيه" هو الروح المبادِرة (الهجومية) ضد القراءات والأفكار المنحرفة التي حرفت معنى التاريخ والفلسفة والحضارة، فقدّمت:

---

[1] علي الخامنئي: مخطط الفكر الإسلامي في القرآن، طهران، ص.ص. 111–112 و117–124.

[2] السيد حسن نصر الله: الكلمة الافتتاحية، ضمن مقرر مؤتمر 'التجديد والاجتهاد الفكري عند الإمام الخامنئي، ص.25.

- "ولاية الفقيه" التي تجاوزت العقل الوضعي[1] الأوروبي (فلسفة ما بعد كانط) الذين ظنّ أنه فنّد أسس الميتافيزيقا[2] وتجاوزها، فأعادت "ولاية الفقيه" الاعتبار والعلاقة التفاعلية بين الفلسفة والعرفان والفقه والتاريخ.
- كذلك تجاوزت "ولاية الفقيه" العدمية الغربية (فلسفة ما بعد هيجل / ما بعد الحداثة) لأنها أسست لمرجعية نقدية جذرية للتاريخ، هي مرجعية مؤسَّسَة على المعارف القَبْلية والفطرية والتي تقرأ التاريخ من خلال نظّارتها بعينيّ (العقل والوحي)، أو ما عبّر عنه (حسن حنفي) بـ"مركزية الحضارة الإسلامية" أي سيرورتها التاريخية في إطار مرجعية ثابتة، في قبال الحضارة الغربية "الطردية" أي التي تسير في مسار لا يحكمه نصٌّ أو قاعدة أو أساس ولا معيار مركزي يُرجع إليه[3].
- تجاوزت "ولاية الفقيه" النظام المعرفي للحوزة الكلاسيكية بعد انتصار الثورة وأعادت التنظير لأسئلة السياسة والدولة الإسلامية والمشروع الحضاري والمنهجية المعرفية الإسلامية وأعادت تقديم السياسة والدولة في بُعدها العِبادي والتكليفي الشرعي.
- صحح (السيد الخميني) الرؤية الإسلامية للعلاقة بين السياسة والدين، وبين الدنيا والآخرة، وبين ما هو عقلي وما هو روحي، وأعاد إلى السياسة الاتصال بالعرفان بمفهومه الأصيل وهو التعالي على محددات المكان والزمان والمصلحة المادية.

---

[1] العقلانية الوضعية هي عقلانيّة أداتيّة ذات نزعة حسيّة تعمل كآلية داخلية للفهم والتبرير والاختراع حيث لا وجود موضوعي للعقل ليعطيه حق التوجيه والإرشاد والقيادة والسيطرة على باقي أبعاد وجود الإنسان وقواه الداخلية.

[2] مبحث فلسفي يتناول دراسة المبادئ الأولى للوجود وما وراء الطبيعة المحسوسة، مثل طبيعة الخالق والروح والعلل النهائية، ويصح أحيانًا أن نستخدم بدلًا عنه مصطلح "الغيب" أو "ما وراء الطبيعة" حسب السياق.

[3] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص.ص. 17 و 20 (الحاشية).

وفيما يرى الفكر الغربي أن الفلسفة تجسيد للمطلق في التاريخ، إلا أن "ولاية الفقيه" طرحت فكرة "الاجتهاد" في تفسير العلاقة المعرفية مع الواقع والأحداث باعتبارها علاقة تعبدية مع الله، أو بتعبير (مرتضى مطهري): ".. الاجتهاد من معجزات الإسلام، لأنه جعل الإسلام قادرًا على مواصلة دربه، وديمومة حركته من دون أن يكون هناك تعارض أو تضارب مع قوانينه وقواعده الثابتة .."[1]، أو كما يقول (محمد إقبال)[2]: "إن الاجتهاد هو مبدأ الحركة في الإسلام"[3]، وبالرغم من أن اجتهاد (السيد الخامنئي) -كوليٍّ فقيه- كان استنادًا إلى الرؤية الإسلامية بثوابت الوحي والعقل، إلا أنها في طرحها التاريخي والسُّنني كانت تقدّم معرفة نسبية مفتوحة على المستجدات ومفتوحة على حركة التاريخ، يقول (السيد الخامنئي):

> "ماذا يعني الفقيه؟ الفقيه يعني العارف بالدين العالم بالطريق الذي رسمه الدين لحياة الناس لينال المجتمع البشري السعادة والهناء والحرية والفلاح في الدنيا والآخرة، والذي يضع علمه هذا في خدمة الناس. إن حكم الفقيه يعني أن يحكم المجتمع إنسان بإسناد من منطق عقلي واستدلال محكم يُطمأنّ إليه، فليس حكم الفقيه كحكم رجل عسكري، أو ثري ذي رأس مال، أو رجل سياسي مهني يدعمه حزبه."[4].

"فعلاقة دولة ولاية الفقيه بالواقع وبالأحداث ليست علاقة ظرفية وليست علاقة جزئية بل هي علاقة إشكالية تؤسس للوعي التاريخي الضروري لكل سياسة تسعى إلى التغيرات الكبرى، هذا الوعي التاريخي ليس تجسيدا للعقل الكوني في التاريخ (تأليه التاريخ!) بل هو أداة ووسيلة لممارسة القيم والمفاهيم الإسلامية ذات الجوانب الروحية والسياسية والاجتماعية وتجسيدها في الواقع لتوجيه حركة التاريخ نحو الأهداف العقائدية التي

---

[1] مرتضى مطهري: الإسلام ومتطلبات العصر، ص. 199.

[2] شاعر وفيلسوف باكستاني كبير، رئيس حزب العُصْبة الإسلامية في الهند ثم العضو البارز في مؤتمر الله أباد التاريخي المؤسِّس لدولة الباكستان، حاصل على دكتوراه الآداب من جامعة ميونخ – ألمانيا. وكان صاحب مدرسة أدبية جمعت بين الإسلامية والفلسفة.

[3] محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص. 168.

[4] خطاب الإمام الخامنئي في اجتماع ضيوف عشرة الفجر وسائر طبقات الناس بتاريخ 1371/11/18 هـ.ش.

تتمحور حول وعد الله بنصر المؤمنين، فولاية الفقيه حولت الحياة السياسة في إيران إلى مهدوية يومية تقتلع الشعب الإيراني والدولة من ثقل الواقع وهيمنته، فالواقع الإيراني ليس واقعا هيجليا بل هو واقع إمامي يتميز بالرفض والتجاوز والتطلع إلى التغيرات الكبرى."[1]

وهذا ما تمت ترجمته إلى عدة أسس يمكن صياغتها بالشكل التالي:

- "الولي الفقيه" له من منطلق الولاية والنيابة حيثية فوق تاريخية ليستوعب الواقع كما يستوعب حركة التاريخ من موقع الجمع بين العقل السياسي والعقل التاريخي معًا، ومن ثم أعادت "ولاية الفقيه" العلاقة بين الأمة الإسلامية وحركة التاريخ عن طريق إعادة إحياء النص بامتلاك "الولي الفقيه" –من موقع النيابة– سلطة إنزال النص إلى الواقع؛ فالعقل من وجهة نظر "ولاية الفقيه" عندما يكون متّصلًا بالإمامة والنصِّ يكون أكثر قوة من العقل المجرد عنهما، لتمثّل "ولاية الفقيه" مصداق رواية الإمام علي (عليه السلام): "إذا تغيّر السلطان تغيّر الزمان"[2].
- أن المخاطَب في المنظومة المعرفية الإسلامية يتلقى القيم والمفاهيم التاريخية والسياسية بمستوى "الالتزام العقائدي" التعبُّدي وليس مجرد الإذعان العلمي العقلي، ما يُضيِّق إطار العمل وحركة الجماهير من مفهوم الديموقراطية إلى مفهوم "السيادة الشعبية الدينية"!
- قدمت "ولاية الفقيه" علاقتها مع التاريخ وسعيها –عن طريق الثورة والدولة– لتجسيد معنى التاريخ سياسيا وثقافيا واقتصاديا فأبرزت بشكل عملي تطبيقي نظام معرفي مختلف جذريًّا عن الفلسفة الغربية ومختلف على مستوى الأساس المعرفي للعلوم الاجتماعية الغربية على العموم؛ فالفلسفة

---

[1] https://alwelayah.net/post/print/16802

[2] قيل هي رواية عن الإمام علي نقلها العلّامة المجلسي: بحار الأنوار، ج77، ص. 213. وقيل أنها من الأمثال الشعبية وردت في الثعالبي: التمثيل والمحاضرة ص. 131، الميداني: مجمع الأمثال ج2، ص. 358.

الغربية اعتبرت نفسها تجسيدا للمطلق في التاريخ على طريقة (هيجل)، في حين حطّمت اجتهادات "الولي الفقيه" ادعاءات العلوم الاجتماعية الغربية أنها "كونية" ومطلقة.

- في قبال القراءة الغربية التي تقدم التاريخ كمرجعية تكفي نفسها بنفسها، تقدم "ولاية الفقيه" التاريخ كتاريخ مرتبط بما يتجاوزه وليس تاريخا قائما بذاته بل تاريخ ذا مرجعية مطلقة وضرورية وكافية وواجبة شرعا من خلال الربط العقائدي بين التاريخ والفلسفة والسياسة وبين القيم المرجعية المتعالية في الفلسفة الإسلامية للتاريخ (أي القرآن والعقل).

- تطرح "ولاية الفقيه" نفسها كطريقةٍ وسطًا ما بين "الواقعية" المادية التبريرية اللاأخلاقية وبين المثالية المجردة، فـ"الواقعية الإلهية" تطرح قراءة للتاريخ على أساس اتصال الواقع بعالم الغيب وتتعامل مع الإنسان باعتباره موجود مسؤول –أمام الله– عن عمارة الأرض تحت قيادة المعصوم واجتهاد "الولي الفقيه"، للسير في التاريخ وتوجيه التاريخ نحو التكامل المعنوي والمادي والسعادة الأبدية.

- تطرح "ولاية الفقيه" في تنظيرها وقيادتها للدولة الإسلامية مجموعة مفاهيم جديدة تقوم على أساس مرجعية تتناقض مع التاريخ كمرجعية مطلقة –كما هو منظور هيجل وماركس–؛ فالحقيقة في منظور "ولاية الفقيه" هي قضايا فلسفية نَفْس أَمْرِيّة[1] تسبق (أو قل تتجاوز) التاريخ، وهذا ما جعل

---

[1] نفس أمرية هنا بمعنى أن هذه القضايا إما مستفادة من مرجعية متعالية مثل القرآن الكريم، أو أنها إذا تم تفكيكها تعود إلى الحقائق الفطرية والمعارف القبْلية. و"الواقع ونفس الأمر": بُعد وجودي حاوٍ على نوع من العلم الإلهيّ والمشيئة الربّانيّة التي تحدد طريقٍ جامعٍ ومسيرٍ واضحٍ يصل بالإنسان إلى الفلاح والاستقامة والتي هي الهدف النهائيّ من خلقه. وهذا الطريق الجامع يشمل كافّة القضايا العقَديّة التي يحتاج إليه للفلاح والاستقامة، كما يشتَمل على كافّة الأحكام (أي ما ينبغي وما لا ينبغي) التي يحتاج إليها الإنسان في علاقته مع الله ومع أخيه الإنسان، وفي علاقة الإنسان مع الطبيعة، وهو نوع من المبادئ والمفاهيم الكليّة الصالحة للتطبيق في كل مراتب الوجود وصالحة لكل زمان ومكان، يذهب بعض العلماء أن ما يطلق عليه فلسفيًّا بـ"الواقع ونفس الأمر" هو عينه المصطلح عليه بـ"المكتوب في اللوح المحفوظ"، وذهب (ابن قاسم العبادي الشافعي – ت 99هـ) في كتابه "شرح الورقات" (ص77) إلى معنى قريب من هذا المذكور، وكذلك ذهب (الشريف الجرجاني الحنفي – ت 860هـ) في كتابه "التعريفات"، وهو أقرب لمطلوبنا وسياق حديثنا من تعريفات بعض المتكلمين: "أنه عالم الماهيات الثابتة ...".

ولاية الفقيه تنقد وتتحدى المرجعية المقابلة المهيمنة، أي ترفض فلسفة وقراءة التاريخ القائمة، وتؤسس لقراءة أخرى للتاريخ سوى قراءة "تاريخ الأقوياء" وتاريخ الأمر الواقع؛ فإذا كان "كل مادي معقول" كما في منظور الفلسفة الهيجلية، فإن الواقع ليس المادة فقط في منظور ولاية الفقيه، لأن المادة ليست مرجعية الحقيقية والتاريخ، وهذا النقد الجذري لفكرة المرجعية المادية (القوة) المتجسدة في الفكر الغربي الهيجلي هو ما جعل الثورة الإسلامية ثورة جذرية معرفيًّا لا علاقة لها بالثورة الفرنسية والثورة البلشفية وجعل مواقفها تجاه الأحداث لم يألفها الفكر السياسي الغربي.

- ولاية الفقيه توجه العمل السياسي على أساس الحتمية التاريخية بانتصار الخير ووعد الله بنصر المؤمنين، هذا الوعد يقتضي مواقف أخلاقية مثالية تتجاوز المصلحة البراغماتية، من منطلق "الواقعية الإلهية" لا الواقعية المادية.

3.2.4 "ولاية الفقيه" كوسيط بين التاريخ والثورة والدولة والحضارة

في تفسيره سورة الفاتحة استنبط (الرازي) من قوله –تعالى–: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: 7]، أن استخدام لفظة "الذين" تؤكد ضرورة وجود نموذج بشري يجسّد "الصراط المستقيم"، وعدم كفاية العلم المجرد ولو كان وحيًا من عند الله؛ وتأتي أهمية الأشخاص من هذا النوع أنه تتجسد فيهم القيم الإلهية ليمكن للإنسان المهتدي أن يتجاوز بهم ومن خلالهم مشكلات "تأويل النص" و "تشخيص الموضوعات في الواقع"، فلا توجد حركة دينية منحرفة إلا وترفع شعارات دينية وتستند في الاستدلال على انحرافاتها بنصوص مقدسة، كما أن الإنسان العادي في أغلب الأحيان لا يمكنه لوحده وبالاعتماد على فهمه الخاص أن يشخّص المصاديق الخارجية للقضايا الكبرى في القرآن الكريم، فلا يمكن لشخص عامّي أن يعرف – مثلًا– من هم مصداق "سحرة فرعون" أو "يزيد" أو "المستكبرين" في العصر الحالي؟، يقول (الرازي): " إنه لما قال اهدنا الصراط المستقيم لم يقتصر عليه بل قال صراط الذين أنعمت عليهم وهذا يدل على أن المريد لا سبيل له إلى الوصول إلى مقامات الهداية والمكاشفة إلا إذا اقتدى بشيخ يهديه إلى سواء السبيل

ويجنبه عن مواقع الأغاليط والأضاليل وذلك لأن النقص غالب على أكثر الخلق وعقولهم غير وافيه بإدراك الحق وتمييز الصواب عن الغلط فلا بد من كامل يقتدي به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل فحينئذ يصل إلى مدارج السعادات ومعارج الكمالات"[1].

يذهب (السيد الصدر) إلى أن علاقة التاريخ بالمرجعية الفكرية المفسرة له لا يمكن أن تكون إلا من خلال شخص خارجي واقعي هو النبي والإمام أو الفقيه (نائب الإمام)؛ فهذا القائد من حيث هو "شاهد" يستمدّ المعرفة السننية من "عالم الواقع ونفس الأمر"[2] من خلال تفسيره القرآن واجتهاده الفقهي والفلسفي، بهدف توجيه الأمة نحو المسير التاريخي الصحيح ونحو الهدف الإلهي[3]، ويقع على عاتق هذا القائد أن يربط الشريعة مع الحركة التاريخية من موقع الإمامة والولاية التي تخوّله توجيه العوامل التاريخية الموضوعية (التي منها الدولة) نحو الهدف (المُثُل العُليا)، يقول (السيد الصدر): "الدولة والتقدم مفهومان متلازمان. والتقدم هنا له خصوصيته لأنه من حيث كونه اتجاه نحو المطلق . فهو لا يتوقف. وهذا هو سر الطاقة الهائلة في هذه الدولة وقدرتها على التطوع والابداع المستمر في مسيرة الانسان نحو الله."[4]، حينئذ تكون

---

[1] فخر الدين الرازي: التفسير الكبير – مفاتيح الغيب، ج1، ص168.

[2] "الواقع ونفس الأمر": بُعد وجودي حاوٍ على نوع من العلم الإلهيّ والمشيئة الربّانيّة التي تحدد طريقٍ جامعٍ ومسيرٍ واضحٍ يصل بالإنسان إلى الفلاح والاستقامة والتي هي الهدف النهائيّ من خلقه. وهذا الطريق الجامع يشمل كافّة القضايا العقَديّة التي يحتاج إليه للفلاح والاستقامة، كما يشتَمل على كافّة الأحكام (أي ما ينبغي وما لا ينبغي) التي يحتاج إليها الإنسان في علاقته مع أخيه الإنسان، وفي علاقة الإنسان مع الطبيعة، وهو نوع من المبادئ والمفاهيم الكليّة الصالحة للتطبيق في كل مراتب الوجود وصالحة لكل زمان ومكان، يذهب بعض العلماء أن ما يطلح عليه فلسفيًا بـ"الواقع ونفس الأمر" هو عينه المصطلح عليه بـ"المكتوب في اللوح المحفوظ"، وذهب (ابن قاسم العبادي الشافعي – ت 99هـ) في كتابه "شرح الورقات" (ص77) إلى معنى قريب من هذا المذكور، وكذلك ذهب (الشريف الجرجاني الحنفي – ت 860هـ) في كتابه "التعريفات"، وهو أقرب لمطلوبنا وسياق حديثنا من تعريفات بعض المتكلمين: "أنه عالم الماهيات الثابتة ...".

[3] محمد باقر الصدر: خلافة الانسان وشهادة الانبياء. ص 16.

[4] السيد محمد باقر الصدر: الاسلام يقود الحياة، ص. 158.

الدولة أداة تعبّدية يلتقي فيها الروحي بالسياسي والتاريخي[1]، وعليه، تصبح الدولة في المنظومة الإسلامية (جانب من جوانب الشهادة) من حيث قدرتها على تحقيق الشروط الموضوعية على الصعيد السياسي والاقتصادي والثقافي لتجسيد استخلاف الإنسان[2].

خطاب الشهادة والاقتدار يمكن ملاحظته جليًّا على سبيل المثال في رسالة (السيد الخميني) إلى (ميخائيل غورباتشوف)[3] عندما خاطبه –حسب تعبير (الشيخ جوادي آملي)[4]– من موقع الشهود على علاقة التاريخ (الواقع المادي) بالغيب، خلال هذا الخطاب يمكن ملاحظة إدراك (السيد الخميني) قرب سقوط الاتحاد السوفياتي الذي كان في أوج قوّته وقتها ظاهريًّا، إلا أن السقوط المدوّي الذي تبع هذا الخطاب بأربع سنوات فقط كان من مصاديق السنن الإلهية في الأنظمة التي تحارب تديُّن شعوبها وتجبرهم على العيش في حالة من الخواء الروحي، تقول الرسالة في مقتطفات منها:

> "فإن القضية الأولى التى ستكون يقيناً سببا لنجاحكم هي أن تعيدوا النظر في سياسة أسلافكم المتمحورة حول محاربة الله واستئصال الدين من المجتمع فهذه السياسة بلا شك هي التى أنزلت أكبر وأهم ضربة على جسد الشعب السوفياتي؛ واعلموا أن التعامل مع القضايا العالمية لا يمكن أن يكتسب الصبغة الواقعية إلا من خلال هذا الطريق.
>
> إنكم إذا أردتم أن تحصروا جهودكم لحل العقد المستعصية في الاقتصاد الاشتراكي والشيوعية في هذه المرحلة باللجوء إلى مركز الرأسمالية الغربية، فاعلموا أن نتيجة ذلك لن تنحصر في العجز عن معالجة شيء من آلام شعبكم، بل ستتجاوز ذلك إلى إيجاد حالة تستلزم مجيء من يعالج آثار أخطائكم، لأن العالم الغربي مبتل أيضاً بنفس ما ابتليت به الماركسية اليوم من وصول مناهج

---

[1] محمد باقر الصدر: الاسلام يقود الحياة، ص. 175.
[2] محمد باقر الصدر: خلافة الانسان وشهادة الأنبياء، ص. 19.
[3] رئيس الهيئة الرئاسية للاتحاد السوفيتي الأخير.
[4] مقابلة مع آية الله جوادي آملي، مجلة العالم، لندن، أكتوبر/تشرين أول 1990، ع347، ص. 31.

تعاملها مع القضايا الاقتصادية والاجتماعية إلى طريق مسدود، بل وهو مصاب بمشاكل أخرى أيضا، والفرق هو في الصور والظواهر.

حضرة السيد غورباتشوف... لقد اتضح للجميع أن البحث عن الشيوعية يجب أن يتوجه من الآن فصاعدا إلى متاحف التاريخ السياسي العالمي!! أما لماذا؟! فلأن الماركسية لا تلبي شيئا من احتياجات الإنسان الحقيقية، لماذا؟ لأنها مذهب مادي، ومحال إنقاذ البشرية بالمادية من الأزمة التي خلقها فقدان الإيمان بالمعنويات، وهو الذي يمثل العلة الأساسية لما تعانيه المجتمعات الإنسانية شرقية كانت أم غربية.

السيد غورباتشوف عندما ارتفع نداء "الله اكبر" وإعلان الشهادة برسالة خاتم الأنبياء (صلى الله عليه وآله وسلم) من مآذن المساجد في بعض جمهورياتكم، فجر دموع الشوق في أعين أنصار الإسلام المحمدي الأصيل كافة، الأمر الذي ألزمني أن أذكركم بضرورة إعادة النظر في الفلسفتين المادية والإلهية.

حضرة السيد غورباتشوف... والآن... أطلب منكم أن تحققوا بدقة وجدية حول الإسلام؛ ليس لأن الإسلام والمسلمين بحاجة إليكم؛ بل لما يتضمنه الإسلام من قيم سامية، ولما يمتاز به من شمولية بحيث يستطيع أن يكون وسيلة لراحة وإنقاذ الشعوب، وحل كافة الأزمات الأساسية التي تعاني منها البشرية. إن التدبر والتوجه الجادّ للإسلام يمكن أن ينقذكم من مشكلتكم في أفغانستان وأمثالها في العالم."[1]

على الصعيد المعرفي أخذت الثورة الإسلامية على عاتقها أنها "أعادت الحياة إلى السياسة والثورة وعلاقة السياسة بالدين وطرحت للتحليل النقدي وإعادة النظر كل المفاهيم المستحدثة مثل: الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية والعولمة والحروب الإقليمية والسلاح النووي واقتصاد السوق والثقافة، فولاية الفقيه أعادت الحياة إلى الأمة الإسلامية بعد أن أراد الغرب ابتلاعها في التاريخ الهيجلي (المادي)، ابتداء من اتفاقية مخيم داوود (كامب ديفيد) إلى مدريد وأوسلو .. هذه الاتفاقيات هي كلها هيجلية من حيث إنها مجرد تعبير عن

---

[1] الإمام الخميني: صحيفة الإمام، ج21، ص.ص. 206 – 202.

الخضوع للتاريخ المهيمن، تاريخ الأقوياء. في هذا الجو الاستسلامي الذي أسست له كل من واشنطن وباريس عن طريق التبرير الفلسفي الهيجلي ’نهاية التاريخ’. في هذا الجو كسرت ولاية الفقيه التاريخ وفتحت الأفق لتاريخ جديد ..”[1].

4.2.4 في الضرورة الوجودية لـ"الولي الفقيه"

يمكن القول أن الفلسفة الإسلامية التوحيدية تشكلت بالانطلاق من التصوف إلى العقل، وبدأت في صورتها الأكثر إيجازًا في كلماتٍ للإمام علي (عليه السلام) يصف فيها الخالق ضمن منظومة هذا الوجود، يقول: “ ... مع كل شيءٍ لا بمقاربة، وغير كل شيءٍ لا بمزايلة، فاعلٌ لا بمعنى الحركات والآلة ...”[2]، ولعل هذه العبارات كانت الشرارة التي انطلق منها مؤسِّسَيّ علم الفلسفة الإسلامية بمفهومه الحديث (ابن سينا) و(الفارابي)[3]، فصاغت فَهمهم لمسائل "الألوهية" و"العناية الإلهية" و"القدَر" و...، كما شكّلت تصورهم للمجتمع الإسلامي حتى صَبَغَت فلسفتهم السياسية بالصبغة التوحيدية[4]، فأسس الانطلاق الصوفي العرفاني لفهم فلسفي مغاير للمتعارف عليه عند مدرسة اليونان وأفكار (أرسطو) و(أفلاطون)، فبلغت الفلسفة الإسلامية أشدّ حالات التركيب بين التعاطي العقلي والبُعد العرفاني المكمّل[5]، ليمتدّ هذا الخط الفكري على استقامته وصولًا إلى (نصير الدين الطوسي) و(ابن عربي)[6]، حتى بلغ القمة مع (صدر الدين الشيرازي) متجاوزًا الفلسفة اليونانية بأشواط بعيدة[7].

---

[1] https://alwelayah.net/post/print/16802

[2] السيد الرضي: نهج البلاغة، ص40.

[3] إبن أصيبعة: عيون الأنباء، ج2، ص4. & هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص.ص. 30 – 31.

[4] “توحيدية الفارابي”، ص18.

[5] محمد صادق فضل الله: مقدمتان على شرح مصباح الهداية للإمام الخميني (قده)، ص.17.

[6] صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص.ص. 234 – 236 و ج2، ص. ب.

[7] محمد حسين طباطبائي: أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ص.ص. 14 – 16 و 20.

ومن هذا التأسيس الفلسفي الممتزج بالأفكار الأخلاقية المتشابكة في علم التصوّف نَهَل (الإمام الخميني) المعارف اللازمة لتشكيل سيرورة جديدة للعرفان، نتاجها هو دمجُ التصوّف في حركة الحياة، والأخذ بمنهج (ملا صدرا)، وهو الجمع بين طريقتي النظر والاستدلال والتصفية والاستكمال، وبرز التطبيق الاجتماعي/السياسي لهذه المدرسة الفلسفية في تنظير (الإمام الخميني) لضرورة سفر الإنسان من عالم التطهُّر الذاتي إلى الفعل الدائم الذي يوسّع استعداداته ويعودُ بهذا الإنسان الكامل (الوليُّ الفقيه) من أرقى مراتب التطهُّر النفسي إلى العمل بين الخلق[1]، فـ(الإمام الخميني) يرى أن الفلسفة ليست هدفًا بحدّ ذاتها بل مرحلة تحضيرية تهيّئُ الطريق إلى الحكمة، في قبال الغرب الذي يقول (رينيه غينون – Réné Guénon) إنه: "قد وقع تحت تأثير مميت عندما تبنى طريقة اليونان في تهاهي الفلسفة والحكمة، إذ إن الفلسفة مرحلة تحضيرية تؤدي إلى طريق الحكمة، ولقد حدث الانحراف عندما اعتبرت هذه المرحلة الانتقالية هي الهدف بحد ذاته."[2].

تأسست طريقة (الإمام الخميني) وفلسفته السياسية على أساس أن يؤخذ الإنسان في سياقه الكلي والأسمَى (المعنوي)، ليتجلى البُعد العرفاني الذي تُنسج تعاليمه من ركيزتين: وحدة الوجود أو توحيد الوجود، والإنسان الكامل. من خلال دفع الإنسان من حركية الإنسان مع الله إلى حركية الإنسان مع الإنسان ومع الطبيعة[3]، ولذلك يعتبر (الإمام الخميني) أنه لابد من وجود خليفة جامع لجميع الصفات الربوبية وحقائق الأسماء الإلهية، ليكون مظهرًا لاسم الله الأعظم، وأن هذا الخليفة هو العين الثابت للإنسان الكامل الحاكمة على بقيَّة الأعيان[4]، يقول (الشيخ جوادي آملي): ".. يُلاحَظُ في عصر كل إمام من أئمة الهداية: أن الإمام كان

---

[1] الإمام الخميني: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ص.ص. 87 – 88.

[2] René Guénon : La crise du monde moderne, pp. 15 - 29.

[3] الإمام الخميني: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ص.ص. 47 – 48.

[4] الإمام الخميني: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ص.ص. 16 – 17.

يبيّن القرآن والسنّة والمعارف الحقة ويعلّل أحكامها ولوازمها، بالإضافة إلى ضمانه الإجابة عن حاجات المجتمع بإجراء الأصول والأحكام بما ينسجم مع إرادة تلك المجتمعات وبالقدر المتيسّر له. ثم إنّه لا شكّ في حاجة المجتمع الإنساني والإسلامي إلى إجراء وتنفيذ القوانين المؤديّة إلى السعادة الإلهية. كيف لا؟ وعدم إجراء هذه القوانين يفضي إلى اختلال النظام وإلى الهرج والمرج وإلى الاستعباد والظلم والفساد والضياع [...] كما لا شكّ أيضًا أنّ الله –تعالى– لم يترك الإنسان سدىً محرومًا من طرق الهداية في هذا الجو الكدر المليء بأمواج الشك المتلاطم المشوب بالفساد والجهالة، فلم يترك الإنسان وحيدًا يُصارع أمواج الضياع والسبات، كما لم يغلق باب الهداية عن المجتمع الإنساني، ولم يكله إلى نفسه في وادي الضلالة، بل عيّن ولاة يهدون إلى سواء السبيل. وهذا النحو من الولاية في عصر الغيبة استمرارٌ للدين الإلهي في إطار التعليم والتقنين والتنفيذ، وهي حسبما يُستفاد من الروايات المعتبرة للنوّاب المنصوبين بالنصب العام والفقهاء العدول العارفين بالإسلام وحقائقه، الذين يبيّنون من جهة أحكام الشريعة مع لحاظ شرائط الزمان والمكان السابقة والحاضرة والقادمة، باذلين جهدهم وسعيهم البالغ في الاستنباط، كما يساهمون من جهة أخرى في تعزيز الولاية الاجتماعية وتدبير أمور المجتمع المسلم بتنفيذهم وتطبيقهم لتلك الأحكام [...] والإمام المعصوم نائب عن الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)، كما أن ولاية الفقيه نيابة عامة عن الإمام المعصوم. وعليه فمن لم يعرف الوحي والنبوّة لن يعرف الإمام والنيابة العامة ولا ولاية الفقيه ..."[1].

5.2.4 في الفلسفة السياسية لولاية الفقيه

من البديهيات أن عقل الإنسان عاجز عن إدراك كُنه ذاته، كما أنه عاجز عن إدراك الوجود بكافة أبعاده، وعاجز عن إدراك أبعاده النفسية واحتياجاته، وعاجز عن إدراك تعقيد وتركيب نفسه وقواها والعلاقات

[1] عبد الله الجوادي الآملي: الإمام المهدي الموجود الموعود، ص.ص. 160–161 و169.

الاجتماعية المعقدة في محيطه ومجتمعه، فهو كما يقول (الفارابي)[1]: "أن الوقف على حقائق الأشياء لا يتيسر للقدرة البشرية"[2]، فلابد أن الإنسان بحاجة إلى لطف إلهي خاص (مثل: الوحي والإمام) من أجل تحديد شكل النظام الأمثل والاتجاه الصحيح للسير نحو تكامل وسعادة البشرية، ولا يمكن –بعيدًا عن هذا اللُّطف– أن يوجد فلسفة سياسية قادرة على تلبية حاجات الإنسان الوجوديّة كالحقّ والعدل والمعرفة وطرد أضدادها. فهل أن اجتماع رأي "الأكثرية" حول نظام ما أو شخص ما كافي لتحقيق السعادة المنشودة؟ الجواب: كلا؛ عن الإمام الرضا (عليه السلام): "إنَّ الإمامة أجلُّ قَدْرًا وأعظم شأنًا وأعلى مكانًا وأمنعُ جانِبًا وأبعدُ غوْرًا مِن أن يبلُغَهَا الناسُ بِعُقُلهم، أو يَنَالُوها بآرائهم، أو يُقِيموا إمامًا باختيارهم .."[3] ... وفي رواية عن أمير المؤمنين (عليه السلام) يشير فيها إلى الارتباط والتراتب الوجودي بين مفاهيم (الله – الرسول – ولي الأمر "نائب الإمام")، ثم ومن خلال الإشارة إلى التراتب الوجودي بينها يبيّن الإمام علي (عليه السلام) –لاحقًا– ما هو الطريق الأمثل للتعرف على كل واحد منها ... يقول (عليه السلام): "اعرفوا الله بالله، والرسول بالرسالة، وأُولي الأمر بالمعروف والعدل والإحسان."[4]، ثم تعليقًا على هذه الرواية يقول (الشيخ جوادي آملي): "لقد بيّن أمير المؤمنين (عليه السلام) للموحّد العارف بالنبيّ التائق إلى معرفة خلفائه وأوليائه المعصومين (عليهم السلام) ونوّاب الإمام (الذين يُطلَق عليهم في الفقه السياسي قادة الفكر والدين) [...] أي اعرفوا وليّ الأمر بالعمل بالمعروف وإقامة العدل والعمل على أساس الإحسان [...] وبناءا على

[1] فيلسوف ومن أهم الشخصيات الإسلامية التي أتقنت العلوم بصورة كبيرة مثل الطب والفيزياء والفلسفة والموسيقى وغيرها.

[2] الفارابي: رسالة التعليقات، ص. 4.

[3] الكليني: الكافي، ج1، ص199.

[4] الكليني: الكافي، ج1، ص85.

ذلك لن ينال الفرد من معرفة الإمام معرفته باسمه ونسبه فقط، بل سيدرك معرفته الحقة بالإمامة وخصائصها..."[1].

وطبقًا لأسس التوحيد، فإن أصل فلسفة الديموقراطيّة قائم على مبدأ الشرك في الحاكمية لكونها مؤسَّسة على إرادة الإنسان مقابل إرادة الله –تعالى–، فهي نظرية باطلة وغير مضمونة الحقانيّة في ذاتها، لأنّ تُحِلّ الإرادة الشعبيّة محل الإرادة الإلهية في الحكم، وهي تتعارض مع مقتضى التوحيد الأفعالي: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40]، فلا حاكميّة لغير الله إلّا بإذنه، والإرادة الشعبيّة ليست ممنوحةً هذا الإذن بلحاظ إعطاء المشروعية للسلطة[2]، وإن كان للإرادة الشعبيّة أثرٌ فما هو إلا من حيث "تفعيل" سلطة الإمام (أو نائب الإمام/الولي الفقيه) من خلال المقبوليّة، لكن الإرادة الشعبية في ذاتها لا يحق لها أن تمنح السلطة أو الشرعية لأيٍّ كان، بل تمنحها لدائرة ضيقة جدا ممن ينطبق عليهم قوله: "صائنا لنفسه، حافظا لدينه مخالفا على هواه، مطيعا لأمر مولاه .."[3]، أو ما يمكن تشبيهه بما هو معروف حاليًا بـ "الديموقراطية المقيّدة"[4] (وهو تشبيه مع الفارق الكبير جدًا).

وكما سبق أن أشرنا في الفصل السابق عن النظرية الاجتماعية في مذهب أهل البيت (عليهم السلام) أن الأصالة لا للفرد ولا للمجتمع، بل الأصالة لهما معًا، وكما تَقَرَّر في المباحث الكلامية للمذهب الشريف أنه: "لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين"، كذلك فإن "ولاية الفقيه" الفقيه كنظرية سياسية تتوسط بين مقولَتَيّ محورية المجتمع (الماركسية) ومحورية الفرد (الليبرالية)، ذلك أن المسير التاريخي للبشرية الذي

---

[1] عبد الله جوادي آملي: الإمام المهدي الموجود الموعود، ص.ص. 48–49.

[2] سامر توفيق عجمي: "المهدوية ونهاية التاريخ"، ص6.

[3] ورد النص في رواية شريفة في: الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج27، ص131.

[4] للمزيد: راجع: شادي علي: الفلسفة السياسية لولاية الفقيه.

يبتدئ من حقيقة (هو الأول) ويسير إلى حقيقة (هو الآخر) ضمن قانون (إنا لله وإنا إليه راجعون) لا يمكن أن يقبل عقلًا أن يسيّر التاريخ الفرد بمعزل عن مجتمعه ولا المجتمع بمعزل عن حقوق الفرد؛ يقول (الشيخ عبد الله جوادي آملي): "هل يتّجه العالم نحو الهرج والمرج أم يتحرك نحو النظم والنسق؟ لا يخفى: أن الهرج والمرج والفوضى عناوين غير قابلة للتنبُّؤ والترقُّب؛ باعتبارها أمورًا فاقدةً لأُطر محددة، وعليه لا يمكن جعلها موضوعًا للبحث. وأما النظم فيقوم إما على أساس محوري الحق والعدل، وإمّا على أساس الظلم والجور، كما في الاستبداد والاستغلال والاستعمار والاستحمار ونحو ذلك من أنظمة التسلّط التي لا يمكن لأيّ فرد واعٍ بمبنى الخلقة أن يتقبلها ويلتزم بها؛ بداهةً أن العالم الذي بدأ على أساس الحق ينبغي أن يختتم على صراط الحق. ويُلاحظ في المقابل أن النظام الذي يقوم على محوريّ الحق والعدل –الذي كان موضع أمل الكثير من أفراد البشر ومورد قبول عدد غير قليل من أصحاب الرأي– له عدة مصاديق مختلفة، منها ما هو ظلم واستنقاص لساحة العدل، باعتباره باطلًا أُلبس لباس الحق ... ويمكن التنظير لذلك بالنظام الماركسي الإلحادي الذي ساق المجتمع نحو الباطل والظلم، زاعمًا سيره حول محور الحق، وموهمًا الناس بأنه يقوم على أساس العدل؛ باعتبار أن المستقبل حصاد لزرع الماضي. كما أن من يؤمن بأن بدء خلقة الإنسان أمر ماديّ محض لن يقدر تبعًا لهذه الرؤية على تحديد حقيقة (هوَ الأوّل) ولا حقيقة (هو الآخر) ... [كما أن] من يختزل محورية الحق في النظام الديموقراطي المحض المتمركز حول محور الإنسان – على افتراض أن جميع النتائج المتوصّل إليها وفق هذا التصوّر نتائج حقّة وعادلة– خاضعة لسلطان العقل الجمعي[1] الذي لا يمكن أن يحقق العدل العالمي."[2].

---

[1] للمزيد عن آفات العقل الجمعي، راجع كتاب الطبيبُ والمؤرخُ الفرنسيُّ وأحدُ مؤسسي علم النفس الاجتماعي: جوستاف لوبون: سيكولوجية الجماهير.

[2] عبد الله جوادي آملي: الإمام المهدي الموجود الموعود، ص.ص. 22–24.

6.2.4 القراءة التوحيدية للتاريخ في الميدان العملي

إذا سلّمنا بالقراءة الإسلامية التي تقول أن مسير التاريخ رهن بالبعد المعنوي للإنسان والبناء الفوقي للمجتمع، فقيادة الأمة في هذا المسير التاريخي لابد أن تكون مسؤولية الإمام أو الفقيه (نائب الإمام) مع تمتعه بخصائص خاصة لتولّي هذه المسؤولية؛ يقول (السيد الخميني): ".. والسالك إلى الله بعد اتمامه السير إلى الله وفي الله، مكلّف بتكميل العباد وتعمير البلاد.."[1].. فلا أحد أقدر من الإمام أو الولي الفقيه على هداية الناس للقيم والفضائل لاستكمال أبعادهم المعنوية، ثم ومن خلال معرفته بالسنن الإلهية يُشَخِّص موقع الأمة من التاريخ ويحدد لها المسار والتوقيت المناسب للحركة.

وقدمت الثورة الإسلامية قراءتها للتاريخ على لسان قائدها (السيد الخامنئي) من زاوية مختلفة لعدة أسباب جذرية، فـ(السيد الخامنئي) من خلال هذه الرؤية يطرح نفسه بصفته:

- مفكّر إسلامي يقدم قراءة لا شرقية ماركسية ولا غربية ليبرالية بل تصنف معرفيًّا بأنها قراءة فلسفية مثالية للتاريخ في قبال القراءات المادية النفعية، ويقدم قراءة وسطًا لا متطرفة في الروحانية (كالقراءة المسيحية) ولا متطرفة في المادية (كالقراءة اليهودية)، بل قراءة ضمن المنظومة القيمية الدينية العقلائية الإسلامية.
- فقيه ومتكلّم يضع في خلفية المشهد القوى المحركة العظيمة التي تسن السنن وتحرك الأحداث (الله –سبحانه وتعالى–)، من خلفية أن الإنسان المسؤول عن الخلافة والعمارة، وهي الأرضية التي يخاطب المتلقّي على أساسها.

---

[1] الإمام روح الله الخميني: آداب الصلاة، ص.ص. 348 – 349. نقلًا عن: علي فياض: نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ص. 177.

- مسؤول رسمي، ملتزم بأن يطرح المسائل التاريخية بصيغة قابل للاستنتاج العملي التطبيقي.

وربما كانت هذه الأبعاد في شخصية (السيد الخامنئي) هي المسؤولة عن إلزامه نفسه بمهمة تقديم إعادة فهم للتاريخ كأساس للمشروع التأسيسي الحضاري الذي انطلق مع الثورة الإسلامية، والذي يمكن للمتابع أن يَلحظ فيه:

- تقديم قراءة واعية "سُننية" تتجاوز الخفة والتسطيح الأنيسيْن إلى النفس سيما لدى المتلقِين من غير المتخصصين.
- دفع الأصولية الموهومة وتحجيم ما لا يستحق التقديس والتصنيم بعد بسطة يد الثورة على الوضع الداخلي في البلاد والأمن من استغلال "الثورات التصحيحية للتراث" لإحداث فتن ونزاعات داخلية.
- تقديم قراءة نقدية شجاعة للتاريخ تتجاوز جمود الرؤية ومنهج "استجرار الأمجاد".

بناءًا على ما تقدّم يمكن القول أن قراءة (السيد الخامنئي) تتمايز عن قراءات سائر علماء مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) كما يتمايز منصب "الفقيه" عن منصب "الوليّ الفقيه"؛ يقول (علي المؤمن)[1]: "هناك فرق بين منصب الفقيه وموقعه؛ فالمنصب محروز بالقوة لكل مجتهدٍ عادلٍ، وهو يتلخّص في الولاية الحصرية على الفتوى والقضاء والمال الشرعي والحِسْبة والحكم، ولكن، هذا المنصب يبقى غيرَ مفعّلٍ، إلّا إذا امتلك الفقيه القدرة العملية على تفعليه كلياً أو جزئياً، وتتمثل هذه القدرة العملية في وجود الفقيه في موقع المرجعية العليا أو الولاية العامة اللذَيْن يسمحان له بذلك، إضافة إلى توافر الأدوات المطلوبة والظروف الإيجابية المحيطة التي تدعمه في موقعه لتفعيل المنصب؛ .. فالفقيه في موقع الولاية والمرجعية، يمتلك سلطة رسم

---

[1] فكر إسلامي عراقي، متخصص في الفكر السياسي الإسلامي، حاصل على الدكتوراه في القانون الدستوري، من أعماله البارزة: أسلمة المستقبل، تجديد الشريعة، الإسلام والتجديد، النظام السياسي الإسلامي الحديث، الاجتماع الديني الشيعي، الفكر الإسلامي المستقبلي، القانون الدستوري الإسلامي ...

أُسلوب حياة الفرد والمجتمع والأُمة، ومصيرها الدنيوي والأُخروي، وتتمثل في ’سلطة الفتوى’، والتي يستطيع الفقيه من خلالها قلب الموازين والأوضاع الاجتماعية والسياسية، لكن هذه السلطة تبقى حِبراً على ورق أو مجرد مقولة نظرية، فيما لو افتقدت إلى ظروف التطبيق وعناصر التنفيذ وأدوات التفعيل من خلال السلطات الثلاث: السياسية، والعسكرية، والاقتصادية."[1]، لذلك تتجلى في قراءة (السيد الخامنئي) التاريخية عدة أبعاد عملية تفرّد بها عن معاصريه من علماء مدرسة أهل البيت وهي:

- إبراز مركزية النظام الإسلامي في المسيرة الاجتماعية، فهو مؤثر ومتأثر بالوعي السياسي الفردي والجمعي، من حيث أن المسير الاجتماعي هو حركة جماهيرية حرة في إطار الدين الإلهي.
- إبراز محورية صراع الحق مع الباطل (الإسلام مع الاستكبار)، والثورة المستمرة التي تؤثر وتتأثر بالإرادة العامة الشعبية الرافضة للظلم والهيمنة الاستكبارية.
- إبراز مركزية البُعد المعنوي والقيم الدينية التي يمثلها الولي الفقيه كمظهر للسيادة الشعبية الدينية وإبطال أي ولاية إلا ولاية الله –تعالى– على الأنفس والثمرات، حيث لا استبداد فردي (نظام مَلَكي) أو استبداد جماعي (أهواء ومصالح الأغلبية باسم الديموقراطية).

وانطلاقًا من هذه الأبعاد العملية سيستعرض الكتاب في آخر فصلين نماذج من هذه العملية الفكرية الجديدة التي تمردت على النهج التقليدي للتأريخ الاجتراري الذي يكون فيها المؤرخ مجرد راوٍ للأحداث أو جامع للطرائف، لتقدم نموذج (السيد الخامنئي) كـ (قائد/خطيب/مؤرخ) يتجاوز نموذج الحكاية التراثية إلى ركوب مركب التاريخ ليتجاوز بالمؤمنين أقسى الحواجز الحضارية والمعرفية، من أجل أن يفتح بـ"فلسفة التاريخ"

---

[1] علي المؤمن: المرجعية الدينية الشيعية بين المنصب والموقع.

آفاق جديدة من القيم والمعرفة، في مجموعة من القضايا قد تبدو الهُوّة المعرفية عميقة بينها وبين العامة، على سبيل المثال:

- تسليط الضوء على محورية قيم كل أمة وخيارات آحادها الفردية.
- عُمْق التجربة الإنسانية وثبات السنن الكلية الحاكمة عليها مع تبدُّل الظروف والمعطيات.
- فتح الآفاق على الإمكانات والبدائل الكامنة في الواقع الحالي، أو بالحد الأدنى تجنب تكرار الأخطاء.
- خلق صِلة روحية مع التراث تؤمّن المرجعية الفكرية للجيل الناهض (بَعد الثورة الإسلامية) إلى عمارة الأرض وخلافة الإنسان.
- تقديم صياغة عملية تعليمية للنظام القيمي والأخلاقي والتشريعي الإسلامي، وإعطاء القيم البناءة الحافز للازدهار.
- تثبيت الهوية الإسلامية الثورية من خلال كل ما مضى مع تقديم "قراءة توحيدية".

7.2.4 السلطة والهوية انطلاقًا من القراءة التوحيدية

في نظريته الشهيرة "الجماعات المتخيلة" يتحدث عالم الاجتماع الشهير (بندكت أندرسون – Benedict Anderson)[1] عن أن هذه الهويات التي تشكلت في العالم الحديث ليست سوى هويات "مُتَخَيَّلة" مصنوعة بأدوات السلطة، لذلك، لعل أهم ما أضافه انتصار الثورة الإسلامية هو أن منح أصحاب الرؤية التاريخية التوحيدية السلطة اللازمة لبلورة قراءة جديدة للتاريخ وتنزيلها إلى أرض الواقع وإسكانها أرواح الجماعة المؤمنة، حيث لم يكن ذلك ليكون ممكنًا إلا من خلال امتلاك ناصية المضخات الثقافية والإعلامية التي

---

[1] أستاذ الدراسات الدولية مُتخصص بالدراسات الآسيوية في جامعة كورنيل. عضو "الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم"، وعالِم سياسة، وكاتب، وعالِم إنسانيات، وفيلسوف، ومؤرخ.

تتيح تنزيل تاريخ أصيل وقراءة تاريخية إسلامية إلى الذاكرة الجمعية في جمهور الثورة، فتصنع هوية ووعيًا وثقافةً جديدة. ثم يعيد استخدام هذه الهوية الجديدة في مشروعه الثوري العالمي من خلال قرن الحديث عن التوحيد والرؤية والهوية الجديدة مع الحديث عن الأنظمة والقوى الاجتماعية والسياسية في التاريخ وعن محورية الصراع بين قوى الخير والشر، يقول (السيد الخامنئي):

"إنّ التوحيد، لا يعني الاعتقاد بوجود الله وحسب، بل لا بد من نفي الألوهية والعظمة عن غيره، كالأصنام والحجارة والأخشاب المصنوعة، والناس الذين يدّعون الألوهية، والناس الذين لا يدّعونها، لكنهم يريدون القيام بأعمال الإله."[1].

ويقول أيضًا:

"التوحيد ليس نظريّة فلسفيّة وفكريّة وحسب؛ بل هو منهج حياة للبشر."[2].

ويقول أيضًا:

"التوحيد يعني حاكميّة القيم الإلهيّة على المجتمع، ورفض الحكومات الطاغوتيّة، الاستبداديّة، الفاسدة والطاغية على القيم الإنسانيّة الأصيلة."[3].

ويقول أيضًا:

"التوحيد يعني عبوديّة الله –تعالى– وحده؛ بمعنى أن لا تسيطر الأهواء والشهوات والغضب على حياة الإنسان؛ بمعنى أن لا تكون الديكتاتوريات ولا الاستبداد، ولا الأنانيّات هي التي تدير حياة الإنسان؛ أن يكون العلم الإلهي والقدرة الإلهيّة والرحمة والفيض والهداية الإلهيّة، الأساس

---

[1] خطاب بتاريخ: 2000/12/2.

[2] خطاب بتاريخ: 2003/9/24.

[3] خطاب بتاريخ: 2003/10/14.

والمصدر لإدارة حياة الإنسان. هذا هو معنى التوحيد. . . إنّنا إن كنّا نعتقد بالتوحيد، فلا يمكننا أن نخضع للظلم والاستبداد، ولا يمكننا البقاء ساكتين أمام الظلم. هذه هي ماهيّة التوحيد."[1].

ويقول أيضًا:

"إنّما التوحيد هو معنىً شامل وعام طوال التاريخ، إنّ روح التوحيد ومعناه عبارة عن نفي عبودية الإنسان لغير الله وعدم سجوده إلا له. فلو ألقيتم نظرة متبصّرة وواعية، مستندة إلى العلوم المرتبطة بحياة البشر كالعلوم الاجتماعيّة والتربويّة وأمثالها، لرأيتم مدى اتساع دائرة العبوديّة، فهذه القيود والأغلال الّتي تقيّد البشر يوجد كلّ منها نوعًا من أنواع العبوديّة، كعبوديّة الأنظمة الاجتماعيّة الخاطئة، وعبوديّة العادات والتقاليد الخاطئة، وعبوديّة الخرافات، وعبوديّة الأفراد والقوى المستبدّة، وعبوديّة الأهواء النفسيّة الرائجة أكثر من غيرها، وعبوديّة المال والقدرة، فهذه كلّها عناوين للعبوديّة. وعندما نقول: 'لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له' فمعنى التوحيد الخالص هذا نبذ كلّ أنواع العبوديّات."[2].

8.2.4 خُلاصة الفصل

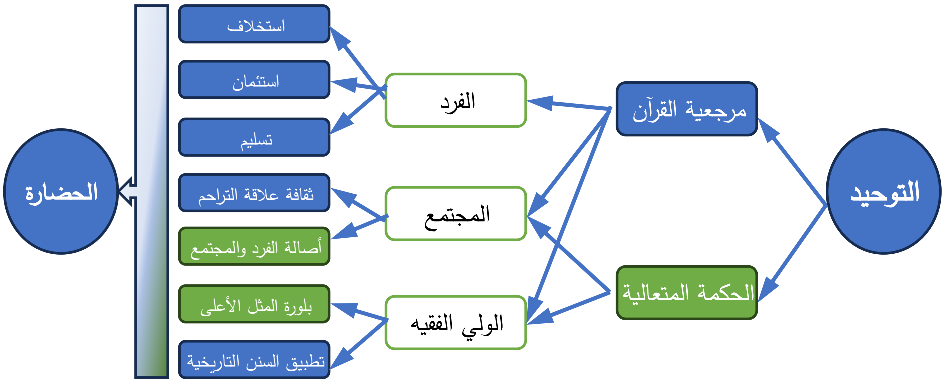
لا يرى (السيد الخامنئي) التوحيد مجرد أصل عقدي ينبع من أساس فطري وعقلاني تقوم عليه سائر الأصول العقدية الإسلامية، بل يعتبره رؤيةً كونيةً ومدرسةً كاملةً مؤثرةً في الحياة الاجتماعية والسياسية باعتباره بوْصَلةً تَهدي البشرية في كل أبعادها ومستوياتها. بطرح التوحيد وإطلاقه سيكون الهدف تلقائيًّا مكافحة السيطرة والهيمنة البشرية والاختلافات الطبقية والجوْر بكل أشكاله، وتأسيس النظام المنشود ومراعاة الحرية وتكريم الإنسان والعدالة الاجتماعية والرفاه العام وإسقاط الظلم والجور[3].

---

[1] خطاب بتاريخ: 2019/3/16.

[2] خطاب بتاريخ: 1993/12/31.

[3] علي الخامنئي: الأطروحة العامة للفكر الإسلامي في القرآن، الصفحة 419. نقلًا عن: علي ذو علم: التوحيد والثقافة والتقدم من منظار الإمام الخامنئي، ص.176.



شكل 2 مخطط علاقات المفاهيم

فضلًا عن "السنن الإلهية" في القرآن الكريم "تتطلب عملية التفسير التاريخي تضافر ثلاثة مباحث معرفية، هي اللغة والفلسفة وعلم التاريخ، حيث أن إعادة تأويل التاريخ الماضي والكشف عن القوانين التي تحكمه، تستلزم اطلاعًا واسعًا على تاريخ الحضارات القديمة، وهذا يعني أن نتقن لغات تلك المجتمعات، كما يسهم ذلك في عملية المقارنة بين المصادر التاريخية، وتزوّدنا الفلسفة بمناهجها التأمُّلية العَقلية في كيفية صُنْع الإنسان للتاريخ، لذلك، على المؤرخين إذا أرادوا الوصول إلى الحقيقة التاريخية أن يستعينوا بهذه المباحث الثلاثة مشتملة ليفسروا مسار التاريخ الإنساني."[1]، يطرح (السيد الخامنئي) قراءته للتاريخ من خلال منظومة معرفية جديدة أو ما يسمى بـ"الرؤية التوحيدية"، جوهرها هو:

- تثبيت المرجعية الأخلاقية الإلهية، منددًا بفكرة الحياد الفكري الذي –من وجهة نظره– لا معنى له، وأن المجتمع والدولة والدين والميتافيزيقا واللاهوت بعضها حاكم على بعض في خَلْقِ تصوّرٍ صحيحٍ لحركة التاريخ.

[1] عبد الحليم مهورباشة، فلسفة التاريخ: مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص.ص. 85 – 86.

- قراءة التاريخ من منطلق تحمّل المسؤولية الإنسانية في فعل (عَمارة الأرض بالعدل)، في قبال النسق المعرفي الغربي الذي يتّسم بالشك ساعيًا لتفريغ الإنسان من مكنوناته الحيوية موديًا به في النهاية إلى الموت الثقافي والمعنوي!

يقول (السيد الخامنئي):

> "نحن اليوم على صعيد القضايا السياسية نقدّم السيادة الشعبية الدينية، وعلى صعيد القضايا الاجتماعية العامّة نعرض ابتناء الحضارة على المعنويات، وفي المجالات المختلفة نعرض كرمة الإنسان وامتزاج الدين والحياة، فهذه كلماتٌ جديدة و لم تكن في العا لم من قبل، حتى قبل عصر المادية والنزعة الإنسانوية الغربية وهيمنة الأفكار العلمانية، لم يكن الأمر بحيث يكون الدين متوائمًا ومتلازمًا مع الحياة أبدًا، أجل، كان رجال الدين في بعض مناطق العالم حكومة هي حكومة الكنيسة، وكانت هناك حربٌ بين أجهزة الكنيسة والحكومات مع هذا التاريخ المعقّد والطويل لأوروبا، ولكن على كلّ حال كان لأجهزة الكنيسة حكومة، لكن هذا لا يعني أن حياة الناس كانت ممتزجة بالدين، وأن الدين كان منشأ المقررات والقوانين بالنسبة لحياة الناس، فلم يحدث مثل ها الأمر أبدًا في الغرب، وكذلك لم يحدث مثل هذا الأمر في البلاد الإسلامية أبدًا إلا في صدر الإسلام. إن هذا كلامٌ جديد، إننا اليوم نعرض ونقول: إن الدين والحياة أمرٌ واحد، فما هي الحياة؟ الحياة هي السياسة والفعالية والتجارة والاقتصاد وكل شيء، إن هذا كلامٌ جديدٌ يُعرض الآن."[1].

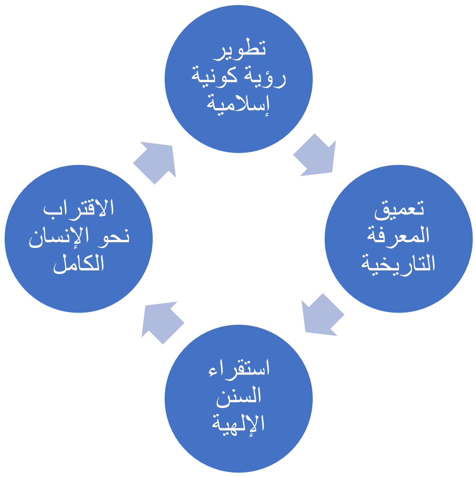
التأريخ يصنع المؤرخ بالقدر الذي يصنع فيه المؤرخ التأريخ بمعنى أن "مهنة المؤرخ تصنع في آن واحد التأريخ والمؤرخ"[2]، وكما يقول (حسين مؤنس) أن المؤرخ الجيّد ليس هو "عبد" المخطوطات الذي يقضي عمره بين مكتبات الوثائق، إنما هو المؤرخ الناقد الحصيف الذي يختار من حوادث التاريخ ما يكتب به

---

[1] خطاب عام 2012.

[2] السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص.ص. 39 – 40.

كلامًا حيًّا يخاطب به عقول الناس في كل عصر[1]؛ فالتاريخ الحقيقي هو دورة لا متناهية من إعادة التفسير وإعادة التدوين بشكل مستمر.



شكل 3 التكوثر المعرفي في/من القراءة التاريخية التوحيدية

وهكذا، تتضح معالم "القراءة التوحيدية" للتاريخ باعتبارها منظومة فكرية وعملية متكاملة، باعتبارها قراءة لا تفصل بين النظرية والتطبيق، ولا بين العقيدة والسياسة؛ فمن خلال مرجعية القرآن والحكمة المتعالية، ومع وجود "الولي الفقيه" كضامن لتنزيل المبادئ على الواقع، يتحول التاريخ من مجرد سجل للماضي إلى ساحة للفعل الحضاري المستمر .. هذه الرؤية التي تجعل من "الاستخلاف" و"الاستئمان" أساسًا لحركة الفرد والمجتمع، وهي التي تشكل نقطة الانطلاق لتوظيف التاريخ كمصدر للحضارة .. وهو ما سنتوسع فيه في الفصل القادم.

[1] حسين مؤنس: التاريخ والمؤرخون – دراسة في علم التاريخ، ص. 68.

فصل (5): "السنن الإلهية" كعامل للحضارة الإسلامية

بعد التأسيس النظري لمفهوم "القراءة التوحيدية"، ينتقل هذا الفصل إلى البعد العملي التطبيقي، ليبحث في كيفية تحويل "السنن الإلهية" من مجرد مفاهيم نظرية إلى "مصدر حضاري" فاعل، وسيوضح الفصل كيف أن فهم التاريخ من منظور "سُنني" ليس ترفًا فكريًا، بل هو شرط أساسي للفعل الحضاري، وأداة للتحرر من هيمنة الاستبداد والاستعمار، كما سنناقش كيف أن هذه القراءة تُنتج "ثقافة ثورية" تعيد صياغة هوية المجتمع، وتزوده بالبصيرة اللازمة لمواجهة التحديات المعاصرة.

خلصنا في الفصول السابقة إلى أن المنهجية الإسلامية هي تناول أحداث التاريخ مع مراعاة محورية العلاقة الثلاثية للإنسان بـ(الله – والإنسان – والطبيعة)، وذلك من منطلق قاعدة "الاستخلاف" (خلافة الإنسان لله في الأرض)، وقاعدة "الاستئمان" (ائتمان الله الإنسان على الطبيعة ومواردها)، وقاعدتيّ "التمكين" و"التسليم" (وهما ما سنتناولهما بإيجاز في هذا الفصل). فيما أن فلسفات التاريخ الوضعية (المادية الغربية) تحصر معنى التاريخ في علاقة الانسان بالإنسان (القانون) وعلاقة الانسان بالطبيعة (تسخير الطبيعة للرفاه والثروة)، وهذا الانحراف الغربي ناتج عن محدودية نظرية المعرفة التي ترتكز عليها الفلسفات الغربية واقتصارها على ذات الناظر (الأنا) والموضوع الذي ينظر إليه (الآخر)[1]، فيما أن الرؤية الإسلامية ترى أن مسير الإنسان في التاريخ ينطلق من "التوحيد" الذي هو شعار الأنبياء الأول وأكثر عناصر مدرستهم جذريّةً وحساسية.

[1] محمد باقر صدر: اقتصادنا، ص.ص. 65 – 67 و73 – 75.

يذهب باحثون إلى أن معظم البيانات والقرارات الصادرة من (السيد الخامنئي) تتمحور حول تأسيس منهجية حضارية انطلاقًا من مرجعية فكرية إسلامية[1]؛ وذلك تأسيسًا على ما يعتقده من أن رؤية الإسلام لمستقبل البشرية تنتهي إلى إقامة حضارة عالميّة موحِّدة (بكسر الحاء وفتحها أيضًا)، ترتكز على تعاليم الإسلام. وكمحطات للوصول إلى هذا الهدف حدد خطاب (السيد الخامنئي) خمس مراحل، هي: الثورة الإسلامية، النظام الإسلامي، الحكومة الإسلامية، البلد الإسلامي، والحضارة الإسلاميّة[2].

والحضارة كمنتج إنساني تتمايز عن بعضها بمعايير مختلفة وعلى عدة مقاييس، إلا أن المقياس الأهم لتمييز حضارة عن الأخرى هو تعريفها ونظرتها إلى الإنسان[3]. من خلال بُعدين:

1. البُعد الظاهري المادي الوظيفي: ويتمثُّل في الادوات والوسائل المتغيرة بتغيُّر ظروف الزمان والمكان (مثل : الاختراعات العلميّة والعتاد العسكري والأنماط الصناعية والأدوات التقنيّة الفنيّة ..).
2. البُعد الباطني: ويمثّلُ روح هذه الحضارة، ونمط العيْش الذي هو ثمرة "الثقافة" بمعناها الواسع، كنتيجةٍ لفعل الرؤية الكونيّة، والأدوات المعرفيّة، والقضايا الفلسفية والأخلاقية الإسلامية في البُعد المعنوي للإنسان.

---

[1] انظر: وحيد همتي؛ ومحسن قمي، "مؤشرات الحضارة في المبادئ العقائدية من وجهة نظر آية الله الخامنئي"، ص. 673. (بالفارسية) نقلًا عن: محمد مهدي ولي زاده؛ وآخرون: مبادئ البحوث الحضارية البنيوية وعناصرها في فكر الإمام الخامنئي، ص. 3.

[2] محمد رضا بهمني: "الحضارة الإسلامية الجديدة في فكر آية الله الخامنئي"، ص. 225.

[3] أحمد حسين شريفي: المشروع الحضاري البديل – أبعاده الإنسانية والأخلاقية والثقافية، ص. 189.

وانتهينا في الفصول السابقة إلى أن "السنن الإلهية" هي ثمرة الإسلام نتيجة إعمال الرؤية الكونية الإسلامية والفلسفة الإسلامية في تفسير التاريخ بالاستناد إلى الوحي القرآني، وأن هذه "القراءة التاريخية التوحيدية" هي العمود الفقري لمشروع الحضارة الإسلاميّة في فكر (السيد الخامنئي)، فقد جعل المشروع الحضاري الإسلامي غايته الحياة الطيبة للإنسان في بُعدها الأخروي والدنيوي، حيث أن الرؤية الكونية السليمة والفلسفة الصحيحة هي أساس خلق النُظُم النظرية والعملية وهي مادة إعادة إنتاجها[1]، ما ينعكس على أبعاد ثقافة الحياة ونمط العيْش في فكر هذه الحضارة، في قبال الثقافة الغربية حاكمة على الحضارة الغربية من خلال النظام التعليمي والتربوي المؤسس على الرؤية الكونية والفلسفة المادية وما تفرع عنها من علوم "إنسانية" مؤسسة على الفلسفة الوضعية والنظريات العلمانية والليبرالية ومبادئ النسبية المعرفية والشكّ، التي ولّدت منظومة معرفيّة غايتها المنفعة (البرجماتية) والقدرة المادية واستكمال اللذة الحيوانية لأقصى حد.

عليه فالقراءة التاريخية الصحيحة هي التي تحدد المعالم الصحيحة للدورة التاريخية وسنن التعاقب الحضاري التي أهمها:

- آلية البناء الحضاري: أي كيف يمكن تحويل مجموعة من القيم والأفكار إلى منظومة اجتماعية على مستوى فوق شعبي أو بمفهوم علم الاجتماع نظام فائق (Ultra System).
- شكل البنية الحضارية: تحديد ما هي المؤسسات الحضارية ضمن هذا النسق الاجتماعي وطبيعة العلاقات بينها، ومعرفة شروط الفاعلية الحضارية.

---

[1] فرزاد جهان بين؛ ومسعود معينى پور: "عملية تحقيق الحضارة الإسلامية من منظور الإمام الخامنئي"، ص. 32. (بالفارسية)

- معالم المسيرة الحضارية: أي ماهية الجدول الزمني و"التوقيت الصحيح" لكل مرحلة من مراحل البناء الحضاري.
- الدفع والتدافع الحضاري: أي تكوين فهم لصيغ العلاقات مع الحضارات الأخرى التي هي في طور النشوء أو الأُفول، وسنن التدافع بين الحضارات، ومعرفة مقدمات الإبدال الحضاري، وشروط الاستبدال، وأسباب التمكين الحضاري، ومعرفة معالم الصراع الحضاري، وأسباب صدام الحضارات، وتعريف الحضارة الغالبة والحضارة المنتصرة ..إلخ
- أشكال التحدي الحضاري: للتفريق بينها وبين التحديات على المستوى الاستراتيجي أو التكتيكي.
- أشكال الفساد الحضاري والترف العمراني: التي تكون بالعادة مقدمة لانهيار الحضارات ومحاولة تلافي ذلك في المشروع الإسلامي.
- أشكال الطغيان والاستكبار الحضاري: الذي هو خارج عن منظومة القيم الأخلاقية الإسلامية والذي قد يحضر متخفيًّا في ثوب النوايا الحسنة.
- الصراط المستقيم الحضاري: فالاستقامة وسط بين تطرفين إما الاستغراق في العلل المادية أو الركون إلى الأسباب الغيبية، ومن ثم التمييز بين العقل الحضاري الإيجابي والسلبي والمستكبر.
- الانهيار الحضاري: ومعرفة أسباب الإخفاق الحضاري وكيفية تلافي ذلك من خلال عناصر التجدد الحضاري.
- القدرات الحضارية: وكيفية مراكمة القوة من خلال الرموز الحضارية والاستيعاب الحضاري، التواصل الحضاري، الحوار الحضاري.

1.5 "السنن الإلهية" كمصدر حضاري

لا يقتصر دور "فلسفة التاريخ" على تحليل أحداث الماضي ولا استقراء آفاق المستقبل وحسب، ولكن كل فلسفة للتاريخ ترسم من خلال منطقها مسار الحضارة التي تعبّر عنها هذه الفلسفة[1]، فمنطق (ابن خلدون) المعروف بـ"قانون العصبية والترف"[2] لا يحلل فقط عناصر قيام وبقاء واندثار الدول، بل إن جدليّة (ابن خلدون) هي التي حركت باطن أحداث التاريخ ورسمت إيقاع الحضارة العربية وما وصلت إليه من موات وانحطاط معنوي، يقول (سيف الدين عبد الفتاح)[3]: " ... والسنن بهذا الاعتبار هي من كليات أصول الفقه الحضاري، والذي يجعلها من أهم أبوابه لفهم الأفعال الحضارية والمنتجة لعلاقات متعددة، على تنوع تلك الأفعال وتعدد تلك العلاقات وتداخلها وتفاعلها؛ والسنن من حيث مجالاتها التي تتعلق بـ'الفعل الحضاري'، فهي تشكل أحكامًا كلية تتحرك صوب افعل ولا تفعل، ولكن في الفعل الممتد المتراكم، باعتبار أن 'السنن الإلهية' تطبيق معرفي معياري للإجابة على الأسئلة الأنطولوجيّة[4] والأبستمولوجية[5] والأنثروبولوجية[6]

---

[1] علي حسين الجابري: فلسفة التاريخ بين التراث الخلدوني والفكر الاوربي المعاصر، ص.ص. 12 – 18.

[2] للمزيد: عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص.ص. 3 – 4.

[3] أستاذ العلوم السياسية بجامعات القاهرة وقطر ومستشار سياسي لعدد من المؤسسات الحكومية.

[4] الأنطولوجي: علم الوجود أو علم تجريد الوجود (بالإنجليزية: Ontology)، هو علم يهتم بالبحث في كشف طبيعة الوجود غير المادي في القضايا الماورائية (الميتافيزيقية) المترتبة على التصورات أو المفاهيم والقوانين العلمية، مثل المادة والطاقة والزمان والمكان والكم والكيف والعلة والقانون والوجود الذهني وغيرها الكينونة (being) أو الوجود (existence) إضافة إلى بحث ترتيب أصناف الوجود في محاولة لتحديد وإيجاد أي كيان أو كينونة (entities) وأي أنماط لهذه الكينونات الموجودة في الحياة. وكذلك علم دراسة الواقع (reality). (البعلبكي: المورد الحديث & معجم المعاني الجامع).

[5] الإبستمولوجيا: هي نظرية المعرفة التي تهتم بدراسة أدوات المعرفة والأشياء المرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً: كالحجيّة والاعتبار ومقبولية الاستدلال، كما وتناقش النظرية إمكانية امتلاك الإنسان لمُعتقدات مُبرّرة، وكيفية معرفة هذه المعتقدات وما يُبرر تصديق أدلتها، إلى جانب كيفية البناء على تلك المعرفة أو الاعتقادات المبرّرة من أجل معرفة أشياء أخرى جديدة. (معجم ستانفورد الفلسفي.).

[6] الأنثروبولوجيا: هي علم الإنسان الذي يدرس الإنسان طبيعيًّا واجتماعيًّا وحضاريًّا، أي يدرس الإنسان في بُعده الفردي والطبيعي وأعماله وسلوكه الفردي، ويدرس الإنسان في بُعده الجماعي وسلوكه الجماعي وإنتاجه، ويدرس الإنسانية كظاهرة اجتماعية وحضارية، ويدرس علمُ الحضارات والمجتمعات البشرية، ويتفرّع علم الإنسان إلى كل من "علم الإنسان

الأساسية، مؤسَّسةً على المباني الفلسفية والعقلائية صاحبة المكانة العالية في عملية تشكيل الحضارة الإسلامية، وتعتبر 'السنن الإلهية' أوضح صياغة تطبيقية للأفكار العقلية المجردة، وتعتبر حلقة وسيطة ما بين الفكر والفعل، فمن دون إنتاج الفكر وصياغة المباني المعرفية سيكون بناء الحضارة أمرًا مستحيلًا.

فإذا كان الفقه يهتم بالأفعال الإنسانية الجزئية، فإن 'السنة' تهتم بالأفعال الإنسانية الكلية الممتدة، وتظل العلاقة التراكمية، والتدرجية بين الفعل الجزئي والفعل الحضاري الممتد أكيدة تتطلب مزيدًا من البحث والتقصي؛ إن السنن تتعلق بالتحريك بالفعل الحضاري بكل التفاعلات فيها بين الساحة الحضارية الممتدة لتشمل الآفاق الكونية، والإنسان الفرد بكل دخائله ومكنوناته النفسية والسلوك المترتب عليها، والاجتماع والجماعة والمجتمع بما يمثله من مواقف ورؤى وممارسات، والتاريخ بما يمثله من ذاكرة للفعل الحضاري وامتداده لتحقيق معاني بالحدث، والاعتبار في الحركة، والعبور نحو عناصر الفاعلية والتمكين...؛ إن الإنسان يستطيع، في حال قوته أن يتفاعل مع هذه 'السنن' فيستثمر كل مكوناتها، بحيث يُحدِث فعلاً حضاريًا إيجابيًا، أما المسلم الواهن فيقف من هذه 'السنن' مواقف متعددة هي في جملتها مواقف سلبية لا تُحقِّق الفعل الحضاري الإيجابي ..."[1].

1.1.5 ما "الحضارة" وما علاقتها بـ"فلسفة" التاريخ"؟

الحضارة هي نسق اجتماعي شديد التعقيد (نظام فائق – UltraSystem) يستوعب أبعادًا اجتماعية أخرى مثل: الثقافة والشعب والدولة وغيرها. كما أن مكوّنات النسق الحضاري تتجاوز الأبعاد الاجتماعية والثقافية

الاجتماعي" الذي يدرس تصرفات البشر المعاصرين، و"علم الإنسان الثقافي" الذي يدرس بناء الثقافات البشرية وأداءها ووظائفها في كل زمان ومكان، و"علم الإنسان الحيوي" الذي يدرس تطور الإنسان بيولوجيًا. (قاموس أوكسفورد & موسوعة بريتانيكا).

[1] سيف الدين عبد الفتاح: "المنهجية الإسلامية: المدخل السنني وأنماط التفكير".

والسياسية، فهي طبيعة المجموع الكلي للعلاقات والتفاعلات بين أبناء هذه الحضارة التي تتمظهر في أشكال مختلفة من المؤسسات الاجتماعية. ولعلّ هذه التمظهرات هي التي تشكل المعنى المشار إليه في القرآن الكريم بلفظة "أمّة"[1]، ولعلها –"الأمة"– نتيجة فعل التمكين المذكور في القرآن الكريم؛ حيث يذهب (هاشمي رفسنجاني)[2] إلى أن لفظة "التمكّن" في القرآن بمعنى الفعل المؤدي إلى تشكُّل "الأمة" والحضارة، يقول: "حيثما وردت في القرآن كلمة 'مكّنّا' فإن المقصود هو الحضارة."[3].

وحسب القيم والفلسفة الإسلاميَيْن فإن المعيار الحضاري الإسلامي الأساسي الذي يمكن من خلاله الحكم على الحضارات الماضية أو معرفة القابلية والقدرة على تأسيس حضارات جديدة هو مقدار ما تقدمه منظومة فكرية من صياغة لعلاقة (الإنسان بالإنسان) وليس علاقة (الإنسان بالطبيعة)[4] وقدرته على السيطرة عليها واستغلالها. عليه فإن البحث عن إرهاصات انهيار حضارة أو زوالها لا يجب أن يكون في مجال التكنولوجيا والرفاه، بل يجب البحث عن مدى رسوخ المبادئ والقيم الإنسانية مثل: العدالة والأخلاق، وبهذا يمكن القول أن تعريف الأستاذ (سيد قطب) للحضارة أقرب للدقة عندما قال أن الحضارة هي: "ما تعطيه للبشرية من

---

[1] محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، ص. 224.

[2] هو آية الله (هاشمي رفسنجاني) أحد الشخصيات المؤثرة والبارزة في المجلس الثوري إبان انتصار الثورة الإسلامية، ثم واصل نشاطه في مختلف المجالات التشريعية والتنفيذية بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وشغل مناصب: القائم بأعمال وزير الداخلية، رئاسة المجلس الإسلامي، إمام الجمعة المؤقت في طهران.، نائب القائد العام، نائب رئيس مجلس الخبراء، رئاسة الجمهورية، رئاسة المجلس الأعلى للثورة الثقافية، رئيس المجلس الأعلى للأمن الوطني، رئيس مجلس خبراء القيادة. وكان حتى نهاية حياته رئيساً لمجمع تشخيص مصلحة النظام وحصل آية الله (هاشمي رفسنجاني) على العديد من الألقاب الفخرية من مختلف الجمعيات العلمية في العالم، كما منحته جامعة طهران لقب الدكتوراه الفخرية في العلوم السياسية. (سيرة آية الله هاشمي رفسنجاني)

[3] هاشمي رفسنجاني: تفسير راهنما، ج5، ص. 2. نقلًا عن: حبيب الله بابايي: "الدين والبناء الحضاري الإسلامي"، ص. 17.

[4] أبو الأعلى المودودي: الحضارة الإسلامية، ص.ص. 6 و 8.

تصورات ومفاهيم ومبادئ وقيم تصلح لقيادة البشرية وتسمح لها بالنمو والترقي الحقيقيين للعنصر الإنساني وللقيم الإنسانية وللحياة الإنسانية"[1].

وتتعدد النظريات حول عامل الوحدة في الحضارات الذي على أساسه تشكُّل الحضارة، أو بعبارة أخرى ما هو العامل المشترك الممهد لانتظام مجموعة من الناس ضمن نسق محدد للسلوك وللأفكار واكتسابهم نمط علاقات بعيْنه، من هذه النظريات مثلا: "نظرية الأساس الإمبراطوري"، ومنها "قاعدة النظرة التوحيدية"[2]، وغيرها ... وعلى المستوى العملي هناك عدد من النظريات التي تحلل عناصر الوحدة الحضارية في الحضارات القائمة، على سبيل المثال في الحضارة الغربية يذهب (ماكس ويبر – Max Weber)[3] أن عنصر الوحدة هو "العلم"، أو أن عنصر الوحدة هو "المال" كما يذهب إليه (جورج زايميل – Georg Simmel)، إلا أن بعض علماء الاجتماع مثل (ن. ب. جاكوبسون – N. P. Jacobson) ذهب إلى أن "القيادة" أو "الشخصية الكاريزمية يمكنها هي أن تمثّل عامل الوحدة لمشروع الحضارة[4]؛ على سبيل المثال فإن عنصر الوحدة في الحضارة الإسلامية كما يذهب إليه (مارشال هدسون – Marshall Hodgson) هو النبي محمد[5] (صلى الله عليه وآله وسلم)، وما ذهب إليه أمثال (هدسون) و(جاكوبسون) يصلح أن يكون دليلًا على الأهمية الحضارية لشخص الإمام أو نائبه العام (الولي الفقيه) كما سنتناول في الفصل القادم.

---

[1] سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، ص. 56.

[2] للمزيد، راجع: حبيب الله بابايي: چيستى "تمدن" در فلسفة (عناصر ماهوي "تمدن" در نظريه هاى برخي فيلسوفان معاصر)، ص. 95 وما بعدها. (باللفارسية)

[3] ماكس ويبر (فيبر): عالِمَ اجتماعٍ ومؤرخٌ ومحامٍ واقتصاديٌّ سياسي ألماني ويُعتبر من بينِ أهمّ المُنَظِّرين لتطوّر المجتمع الغربي الحديث. أثَّرَت أفكاره بعمقٍ على النظرية الاجتماعية والبحثِ الاجتماعي. (ويكيبيديا)

[4] N. P. Jacobson, The Problem of Civilization, p. 16.

[5] حبيب الله بابايي: "الدين والبناء الحضاري الإسلامي"، ص. 19.

2.1.5 فهم السنن الإلهية شرط الفعل الحضاري

من الأدوار الثانوية التي تساهم بها "منهجية السنن" كأساس للبناء الحضاري هو تعديل مفهوم "عامل الزمن" عند الجمهور المتلقي (جمهور الثورة)، او ما يمكن التعبير عنه بالمفهوم القرآني ركيزة "التواصي بالصبر"؛ حيث أن المشروع الحضاري في الأغلب هو مشروع عابر للأجيال ويتجاوز أعمار آحاد الأفراد، على سبيل المثال في ورقة بحثية بعنوان "تفضيلات الزمان وصناعة الحضارة – Time Preference and the Process of Civilization" يذهب باحثون إلى أن التغيير الجوهري في ثقافة المسلمين قبل وبعد البعثة النبوية كان هو تغيير في إدراكهم للزمان، وهذا التغيير هو أساس تطوير وجودهم الاجتماعي من قبائل متفرقة تعمل بالرعي إلى مجموعة قادر على إدارة إمبراطورية، بسبب أن الإسلام أقنع هؤلاء الأفراد أن هناك جدوى ولذة أكبر من المنفعة السريعة وراء السلوك البرجماتي واستهداف الربح السريع، إلى العمل الجماعي المنظم وطويل الأمد[1].

محلّ الشاهد مما سبق فيما يتعلق بموضوع الدراسة هو أن "القائد" أو "الشخصية الكاريزمية" المتمثلة في نائب الإمام بما هو ولي فقيه (السيد الخامنئي) قد استخدم مجموعة القيم الدينية المؤسِّسة للحضارة الإسلامية والتي منها "السنن الإلهية" كعنصر توحيد وتجانس بهدف تجاوز الصراعات الاجتماعية الناتجة عن تفاوت الإرادات الإنسانية واتساع الحاجات البشرية لدى جمهور الثورة الإسلامية، ثم وظف "السنن الإلهية" على مستوى آخر أكثر عمقًا بوصفها "مصدر حضاري" ضمن المشروع الحضاري الإسلامي، وذلك بوصفها جزء من المراجع العقلية والنقلية التي اقتبست الحضارة الإسلامية منها شكلها ومضمونها[2]، أي بوصفها

---

[1] See: David Howden; Joakim Kämpe: Time Preference and the Process of Civilization.

[2] للمزيد حول تجليّات عناصر الوحدة للحضارة الإسلامية وتجليّاتها في مجالات الإسلام الثقافية والأدبية والفنيّة والسياسية، راجع:

Marshall Hodgson: The Venture of Islam.

مصدرًا مشتركًا للتفكير أو التجربة الحضارية ذو مقبولية اجتماعية قادرة على إقناع مخاطبيها بمنطقها البرهاني.

ويمكن القول إن القرآن كمصدر حضاري (بما فيه من قَصَص تاريخي وسنن إلهية) ظلّ متواجدًا في حدوده الدنيا في الساحة الثقافية والحضارية الإسلامية، حيث إن إعطاءه المكانة المحورية والحضور في حده الأقصى من التأثير للعمل كعنصر توحيد حضاري لم يكن ليكون إلا من خلال "عِدْلِ القرآن"[1] وهو الإمام أو نائبه العام[2]؛ فهو الوحيد الذي يملك الإحاطة بأبعاد توظيف القرآن في حده الأقصى نحو توحيد المسلمين حول "السنن الإلهية" في القرآن الكريم. ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ ...﴾ [هود:17]؛ فأهم وظيفة لـ"المصدر الحضاري" هو تعزيز رابطة "الأخوّة" إلى درجة تجاوز الذات والآمال الفردية نحو الأهداف الرسالية والتعاطف مع الآخرين[3]، فكلما كان اجتماع التيارات الفاعلة في المجتمع الإسلامي حول قضية

Shahab Ahmed, What Is Islam?

Von Grunebaum: Modern Islam: The Search for Cultural Identity.

[1] عِدلُ الشيء أي المقترن به والمساوي له في المرتبة الوجودية، يقال عن أهل البيت (عليه السلام) أنهم "عِدل القرآن" للرواية عن رسول الله (صلى الله عليه وآله): "إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يتفرقا حتى يردا علي الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما.". (سنن الترمذي: 3788/663/5، مسند أحمد: 367/4، وجواهر العقدين: 174/2.) وفي رواية أُخرى قال(صلى الله عليه وآله): "إنّي تارك فيكم خليفتين.". (مسند أحمد: 182/5، مجمع الزوائد: 163/9.)

[2] فالقرآن نصٌّ واحدٌ ذو وجوه، بعض هذه الوجوه قريبة للعامة، وبعضها يحتاج إلى التعمُّق والتخصص والموهبة الإلهية؛ في تفسير (العياشي) عن الإمام الصادق (عليه السلام): "إنّ الآية لتكون في أولها في شيءٍ، وأوسَطها في شيءٍ، وآخرها في شيءٍ، وهو كلامٌ متَّصل يتصرّف على وجوه"، للمزيد:

- محمد بن مسعود العياشي: تفسير العياشي، ج1، ص23.
- السيد هاشم البحراني: البرهان في تفسير القرآن، ص9.
- محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج89، ص. 90.
- محسن الفيض الكاشاني: تفسير الصافي، ج1، ص. 31.
- جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص. 1219.

[3] William Edelglass, Levinas on Suffering and Compassion, Vol. 45, p. 52.

أو فكرة أو مبدأ اجتماعًا ذا أساس برهاني وذا بُعد إيماني كلما كانت العلاقة والرابطة الأخويّة فيما بينهم أعمق، وبالتالي تتجلى قيم التوحيد والإسلام في نفوسهم ويكونون أقدر على تحمل المسؤولية والتعاون نحو تشكيل مجتمع "الحياة الطيبة"، وهنا تتجلى قدرة "السنن الإلهية" في خطاب القائد للسير بأوليائه في "سُبُل السلام" في الأبعاد العمليّة والسلوكية.

وهذا ما نسعى لتبيينه في هذا الفصل.

2.5 التاريخ كعامل تحرر

أبرزت القراءة الإسلامية للتاريخ أن البُعد الأهم في المشروع الحضاري الإسلامي هو البُعد السياسي عندما أثبتت أنه لا يمكن السير نحو "حضارة إسلامية" بدون دولة؛ فالدولة كتنظيم اجتماعي–سياسي والمؤسسات القائمة على أفكار مجردة (بآلياتها البيروقراطية) هي أداة التفعيل الحضاري لأي منظومة من الأفكار، وعليه تكون الدولة هي التجلي الأسمى لخلافة الإنسان لله، وبلحاظ التاريخ فالدولة أداة ضرورية للتغيير والسير الحضاري، وبالتالي هي واجب شرعي؛ حيث لا وجود في الإسلام الأصيل لقطعية بين المادي والروحي (بين السياسة والعبادة)[1]؛ ف"سياستنا عين ديننا وديننا عين سياستنا" كما يقول (السيد الخميني). إلا أن هناك عدة فوارق بين الفلسفتين الإسلامية والمادية الغربية حول مفهوم والثورة والدولة في السياق الحضاري:

1. أن عملية التغيير الحضاري في الرؤية الإسلامية عملية جهادية ثورية جذرية، لأنها تستمد شرعيتها وقيمها من المطلق المجرد، ومن مصدر خارج عن الخلفية الثقافية التي يجب الثورة عليها وتغييرها، فيما أن الفلسفات الوضعية (المادية الغربية) تستمد وتستقوي على التغيير بالظروف الاجتماعية

[1] محمد باقر الصدر: خلافة الانسان وشهادة الانبياء، ص 10.

التي يجب أن تكون هي بذاتها منتجة للثورة (والتي ينبغي أيضا الثورة عليها!). (وها هنا تناقض آخر في الفكر الاجتماعي المادي).

2. أن مفهوم "الدولة" لدى الإسلام هي تنظيم اجتماعي تعبّر عنه مؤسسات بيروقراطية تعمل كأداة لخدمة الإنسان وليست غاية في حد ذاتها، فيما أن مفهوم "الدولة" لدى الفلسفات المادية وقع بين أحد تطرفين، فهي تمثّل غاية في ذاتها أو "نهاية التاريخ" كما عند (هيجل) ولاحقًا (فوكوياما)[1]، أو تمثّل "أداة شرٍّ" وجدت لاستعباد الناس كما عند (ماركس)[2] ولاحقًا الفيلسوف الأناركي (نعوم تشومسكي – Noam Chomsky)[3].

3.5 تاريخ للثقافة الثورية

خلافًا للنظريات الاجتماعية المنادية بفصل الدين عن السياسة، أو التي تفسر الميول الثقافية والدينية أنها تابعة للاقتصاد، طرحت الثورة الإسلامية "الثورة الثقافية" كأولوية أولى في حراكها الداخلي بعد انتصار الثورة، يقول (محمدتقى مصباح اليزدي): "إن الثورة الإسلامية هي –قبل كلّ شيء وأكثر من أي شيء– ثورة ثقافية .. إذ أن الهدف الأصلي والأخير لهذه الثورة هو تكامل الناس معنويًّا باختيارهم ... ولا يتحقق ذلك إلا من خلال ترسيخ العقائد الحقة في أنفس الناس ثم توجيهها في اتجاه مقاصد الثورة ... وهذا متعلق بالدرجة الأولى ببُعد العِلْم. لكي يحقق النظام الثوري أهدافه ومقاصده بأفضل السبل لابدّ أن يكون قادته وجميع موظفيه والعاملين فيه غير متصفين بالجهل والسطحية، وإنما يتمتعون بالمعارف والمعلومات اللازمة

---

[1] Irving Kristol : A Propos de la Fin de I 'Historie, p.681.

[2] انظر: محمد باقر الصدر: خلافة الانسان وشهادة الانبياء.

[3] نَعوم تشومسكي: أستاذ لسانيات وفيلسوف أمريكي ومؤرخ وناقد وناشط سياسي. كتب عن الحروب والسياسة ووسائل الإعلام وهو مؤلِّف لأكثر من 100 كتاب. وهو ناقد بارز للحرب الفيتنامية واشتهر بنقده للسياسة الخارجية للولايات المتحدة ورأسمالية الدولة ووسائل الإعلام الإخبارية الموجهة بالاجندات الرأسمالية.

والكافية"[1]، ويقول الشهيد (مرتضى مطهري): "الإنسان المستقبلي، هو حيوان[2] ثقافيّ وليس حيوانًا اقتصاديًّا"[3]، ولعل الأسباب التي أدّت إلى إعطاء النظرية الإسلامية الأولوية الأولى للثقافة والبعد المعنوي في العمل الجماهيري –حسب (السيد الخامنئي)– هي:

الأول: هو رؤيته أن الثقافة هي الخطوة الأولى لانهيار او انبعاث أي مشروع حضاري[4].

الثاني: أن أي مواجهة عسكرية أو اقتصادية محكومة بالفشل إن لم تكن مؤسسة على "ثقافة ثورية" في الأساس[5].

الثالث: أن الخسائر الثقافية لا تدرك إلا متأخرًا ولذلك فهي صعبة التشخيص والعلاج[6].

1.3.5 التاريخ الإسلامي وإعادة صياغة هوية الجمهورية الإسلامية

"الهوية الوطنية" أو "هوية الأمة" وتعريف الأمة لنفسها هي من أصعب المهام التي قد يضطّلع قائد ثوري بأدائها، وبقدر ما قد يبدو سؤالًا بسيطًا للفرد :"من أنت؟"، إلا أن توفير إجابة للمجتمع عن نفس السؤال بحيث تكون إجابةً تحوزُ على حدٍّ أدنى من الإجماع هو أمر أشبه بالمعجزة، سيما في مجتمع متنوع عرقيًّا وثقافيًّا مثل المجتمع الإيراني، بما يمتلكه من تاريخ ثقافي وسردية وطنية وهوية مركزية عمرها آلاف

---

[1] محمدتقى مصباح يزدى: المجتمع والتاريخ في رؤية القرآن، ص.ص. 432 – 434.

[2] الحيوان في المصطلح الفلسفي هو الموجود الحيّ، لا البهيمة.

[3] مطهري، مرتضى: مجموعة آثار، ج2، ص. 28.

[4] كلام لـ(السيد الخامنئي) في لقاه مع أعضا المجلس الأعلى للثورة الثقافية، بتاريخ 1373/09/19 هـ.ش.

[5] كلام لـ(السيد الخامنئي) بتاريخ 1362 هـ.ش.، بواسطة: "في فكر القائد"، برنامج إلكتروني، ص. 178.

[6] كلام بتاريخ لـ(السيد الخامنئي) 1375/09/20 هـ.ش.

السنوات؛ تأتي الصعوبة في المقام الأول كون "الهوية الوطنية" باعتبارها "نظام من التمثُّلات الثقافية"[1] التي تصوغ هيكلية العقل الجمعي ورؤية الذات للشعب بشكل عام[2] تجعلهم ينخرطون في ممارسة حياتهم الاجتماعية اليومية على أساس من هذه التمثُّلات[3]، بكل ما يترتب عليها من عواطف ومواقف وسيرورة.

في هذا السياق، على سبيل المثال، يخاطب (السيد الخامنئي) الشعب الإيراني بمثال تاريخي ليوضح موقف النظام/البلاد/الشعب/الأمة في قضايا الحصار الاقتصادي والحرب التركيبية على إيران فيقول: "نحن مثل أمير المؤمنين، مظلومون، لكننا أقوياء."، فهو بهذا المثال استدعى صورة الإمام علي (عليه السلام) المُجْمَعِ على حقّانيتها ونصاعتها الأخلاقية، ثم يوضّح عواقب هذا الاختيار الأخلاقي (وهو طريق الصعوبات ومواجهة الظلم)، ويؤكد على استخدام الضمير الجمعي "نحن"، وفي نفس الوقت يحول دون تسلل الوهن والانكسار إلى روح الشعب فيوضّح أن المظلومية لا تعني بالضرورة الضعف والتعامل مع الواقع من موقع المهزوم.

وفي عالم تسيطر فيه حضارةٌ معاديةٌ على المجالات الثقافية والفنية[4]، حيث تستخدم "الحضارة المادية الغربية" أدواتٍ عَوْلَميّةٍ تتجاوز الجغرافيا ورقابة الدولة، فضلًا عن الطفرة في وسائل الاتصال وثورة القدرات المعرفية التي تُمكِّن للماكينات الدعائية الوصول إلى عقول وقلوب عوام الناس بشكل مباشر، فضلًا عن التقنيات الجديدة التي توفّر الوقت وتتجاوز الزمن، جميع ذلك أدى إلى انتاج بيئة ثقافية متطايرة وسريعة

---

[1] S. Hall : "Introduction: Who Needs 'Identity'?", p.p. 1-17.
[2] P. Bourdieu : Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field, p.p. 1–18.
[3] K. Liebhart, et. Al : The Discursive Construction of National Identity, p. 30.
[4] A. Q. Abed : "Counteracting the Challenges of Iran's Enemies: Ali Khamenei's Concept of soft war", v. 28, p.p. 9-34.

التغيُّر[1]. وبالتالي كانت مسألة إعادة بناء "الهوية الوطنية" من الأهمية بمكان لدى (السيد الخامنئي) بحيث يقول:

> "إذا ما سمح شعب بأن تُداس ثقافته الوطنيّة تحت أقدام الهجومات الثقافية الأجنبية فإنّ ذلك الشعب سينتهي، الشعب الغالب هو الشعب الذي تكون ثقافته هي الغالبة. الغلبة الثقافيّة هي التي يمكن أن تستتبع الغلبة الاقتصاديّة والسياسيّة والأمنيّة والعسكريّة وكل شيء."[2].

يعملُ التغيير الثقافي الثوري الذي تنشده الرؤية الإسلامية في المجالات الفردية والاجتماعية معًا، حيث يرى (هادي قبيسي)[3] أن الخطاب الإسلامي يجب أن يعمل على عدة مستويات[4]:

- الرؤية الكونية والنظرة الكلية للحياة.
- منهج التفكير والمعرفة والإدراك.
- القيم الحاكمة وأسباب السعادة.
- ترتيب الأولويات.
- تعريف الذات والهوية الجمعية.
- تقدير الذات الثقافية ونمط عيشها وظروفها.

---

[1] حول آليات التغيير الثقافي انظر: ميشيل فوكو: حفريات المعرفة.

[2] خطاب بتاريخ: 1993/8/13.

[3] باحث في الفكر الإسلامي المعاصر، مدير مركز الاتحاد للأبحاث والتطوير.

[4] هادي قبيسي: "الخطاب الإسلامي المعاصر – دراسة معالم التشكُّل ووظائف الخطاب وآفاقه"، ص. 25.

ويرى (السيد الخامنئي) أنه لا يمكن التفكيك بين ثقافة الإنسان وخياراته السياسية، ويرى أن التغيير الثقافي الجذري على المستوى القاعدي والشعبي هو الخطوة الأولى لإحداث تغيير سياسي ثوري وجذري على مستوى الأمة الإسلامية، وبحسب تعبير (السيد الخامنئي):

> "الثقافة هي المصدر الأساسي لهويّة الشعوب. وثقافة شعب ما يمكنها أن تجعل ذلك الشعب متطوّرًا، عزيزًا، قادرًا، عالمًا، ماهرًا، مبدعا، ومحترمًا على الصعيد العالمي."

> "من أي جهة ننطلق، نرى أنّنا نصل إلى الثقافة، وأن الطرق تنتهي، في الواقع، بالثقافة"[1]

وإذا كان (السيد الخامنئي) يرى أن الأولوية الأولى للثورة الإسلامية هي عمل تغيير ثقافي جذري، لذلك، قد لا يخلو خطاب له من التأكيد على قضية "البصيرة السياسية" مستعينًا بالأمثلة والنماذج التاريخية، يقول:

> "إنني أوصيكم، بشكل جديٍّ، أيها الإخوة والأخوات الأعزّاء، بان تتعرفوا على التاريخ؛ فالتاريخ درسٌ يمكن تعلم الكثير منه والحصول على التجارب من التاريخ، إن البعض يحاولون إظهار حوادث زماننا هذا على أنها حوادث استثنائية، وأنّه لا يمكن الاستفادة من التاريخ بأي وجه من الوجوه، وهذا خطأ فادح؛ إن ألوان الحياة تتغيّر، وأساليب الحياة تتبدّل، ولكن القواعد الأصليّة لحياة البشر، والاصطفافات والمواجهات الأساسيّة لا تتغيّر."[2].

ويقول في خطاب آخر قبل ذلك، مستدعيًا الحوادث في آخر عهد الإمام الحسن (ع):

> "إذا فقد الشعب قدرته على التحليل، فسينخدع ويُهزم. لم يكن لدى أصحاب الإمام الحسن (عليه السلام) القدرة على التحليل؛ لم يستطيعوا فهم القضيّة ولا ما يحدث. أصحاب أمير المؤمنين (عليه السلام)، أولئك الذين أدموا قلبه، لم يكونوا كلّهم مغرضين؛ لكنّ معظمهم لم يمتلكوا

---

[1] كلام للإمام الخامنئي، بتاريخ 19/9/1369هـ.ش.

[2] خطاب بتاريخ: 2000/40/20.

القدرة على التحليل. . . الأمر الأوّل، البصيرة، الوعي، المعرفة، القدرة على الفهم والتحليل؛ ومن ثمّ الصبر والمقاومة والصمود"[1].

2.3.5 "الاغتراب السياسي" .. فرصة النفوذ

لعل أبرز ما أتاح للخطاب الديني النفوذ إلى وعي الشعب الإيراني هو حالة "الاغتراب السياسي" التي عانى منها الناس وقت حكم الشاه، يقول (حبيب الله بابايي)[2]: ".. وكان لسيطرة النظرة الاستشراقية، وكذلك الظلّ الثقيل للعلمانية في مجالات علم الاجتماع وحتى اللاهوت (الثيولوجي)، الدور في عقم الأرضيّة ومنع توليد أي فكر حضاري في إيران والعالم الإسلامي. وقد دمرت هذه الفوضى والاضطرابات متعددة الأوجه النظام الحضاري في العالم الإسلامي، وأضعفت العقلائية والدافعية الدينية–الحضارية لدى النخب، وفي نهاية المطاف، أحكمت عملية التغريب (Alienation) في مختلف مستويات وصُعُد المجتمع الإسلامي."[3].

وعادةً يبدأ ظهور التغريب أو الاغتراب السياسي من خلال تَفَشّي شعور فرد أو جماعة بالانفصال عن النظام السياسي، نتيجة رفض هذا النظام بأكمله وعدم قبول السلطة السياسية فيه، أو أن يكون شعور الاغتراب نابعا من البيئة السياسية المحيطة بالفرد في ذاتها والمتغيرات والبدائل السياسية من حوله[4]. ومن بوادر ومظاهر "الاغتراب السياسي" قلة المشاركة السياسية في الفاعليات كالانتخابات مثلاً[5]، فمثّلت هذه الظروف السياق الاجتماعي الأنسب لبثّ الأطروحات القيمية للثورة بالاستفادة من الثقافة السياسية والإنسانية المتراكمة في هيئة قَصَص تاريخي؛ حيث إن المناخ السياسي والشروط الإجرائية بل ومنظومة الحكم وقت

---

[1] خطاب بتاريخ: 1991/4/15.

[2] عضو الهيئة العلمية في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية – إيران.

[3] حبيب الله بابايي: "الدين والبناء الحضاري الإسلامي"، ص13.

[4] Marvin E. Olsen : "Two Categories of Political Alienation", p.p. 288–299.

[5] S. Fox : "Political alienation and referendums: how political alienation was related to support for Brexit", p.p. 16–35.

حكم الشاه كانت تَحُوْلُ دون عمل أي تغيير إصلاحي وفق القواعد الدستورية، فكان لازمًا اللجوء إلى الشعب وعوام الناس للتأسيس لحركة نهضة ثورية شاملة.

3.3.5 التاريخ كقوة تحرُّر ضد الاستبداد والاستعمار

ينسب لـ(الجبرتي) مقولة: "ذاكرة العوام ثلاثة أيام."، ويضرب بها المثل على سذاجة بعض الشعوب أو الفئات البسيطة من عامة الناس التي جعلتها ذاكرتها التاريخية الضعيفة أكثر قابلية للاستعمار، انطلاقًا من هذه الحقيقة فإن (السيد الخامنئي) يؤكد دومًا على العودة للتاريخ كقوّة تحرُّر أساسية من الاستعمار ولرفع مناعة الشعوب ضد القابلية للاستعمار، فيقول:

> "أوصيكم بقراءة التاريخ، طالعوا التاريخ في عصر الاستعمار لتروا أيّ جرائم ارتكبها الغربيون في هذا المجال، بالرغم من ظاهرهم الأنيق المعطّر والمنظّم والمرتّب وادّعاءاتهم حول حقوق الإنسان. لم يكتفوا بقتل البشر، بل سعوا كثيرًا لإبعاد الشعوب المستعمَرة عن مجال التقدّم وسلبها إمكانية التطوّر في جميع المجالات".[1]

في نفس سياق التأكيد على مسألة البصيرة السياسية / التاريخية يمكن استقراء حالة الاقتران في خطابات (السيد الخامنئي) عند حديثه عن انتصار الثورة الإسلامية سيما السياق التاريخي للثورة مقترنًا أغلب الأحيان بالحديث عن عامل البصيرة السياسية فيستدعي مرحلة "الحركة الدستورية"، بكل ما تحمله هذه المرحلة من إرهاصات للثورة الإسلامية الدينية، وبدايات التأصيل لمبادئ ولاية الفقيه وإبراز الشعب كقوة اجتماعية متمردة على النظام الملكي الوراثي الذي كان يستمدّ بقاءه بالعمل كوكيل محلي للاستعمار، وكذلك، استعادة تاريخ "المشروطة" للتعرف على تاريخ إيران قبل الثورة بما يمكن أن يمثّل مرتكزًا ناضجًا للحكم بشكل واقعي على واقع البلاد، هل هو في تحسن أم انحدار؟ يقول (السيد الخامنئي):

---

[1] خطاب بتاريخ: 2011/8/10.

"على الجيل المعاصر أن يكون مطّلعًا على تاريخ بلده؛ وعليه أن يطّلع على تحديدًا على التاريخ منذ عهد المشروطة (الحركة الدستورية) إلى يومنا هذا. . . عليكم أن تعرفوا في أيّ موقعيّة كان وموقعه الآن. عليكم أن تتعرّفوا إلى تاريخ النظام البائد خصوصًا. وأن ترفعوا من مستوى معرفتكم بالقضايا العالميّة."[1].

4.3.5 البصيرة السياسية قرينة السنن التاريخية

في مرحلة ما بعد الاستعمار (Post-Colonialism) قد تكون الحاجة إلى المعرفة السياسية المستندة إلى الحسّ التاريخي أكبر من الحاجة إليها في مرحلة الاحتلال المباشر؛ فمن على بُعد آلاف الأميال يحرك الاحتلال الحديث وكلاءه المحليين في كل بلد لينتهب ثرواته ملقيًا إليهم بالفتات، ويخلق بيئة مليئة بالجهل والفقر والمرض تصبح أرضًا خصبة لأنواع الأمراض الاجتماعية والنفسية كالتطرف أو الانحلال أو اللامبالاة والعبثية والاستهزاء، يسلط عليهم أجهزة الدعاية والاتصال ليُسعِّر حربًا ثقافيةً متكاملة الأركان، يقول (السيد الخامنئي):

"لسنوات عدة، قمعت البلدان الاستعمارية الأمم الأخرى، وسلّمت مقاليد الحكم لديكتاتوريين وأنظمة عسكرية، ومنعت المشاركة الوطنية عبر أي وسيلة ممكنة. أما اليوم فترى هذه البلدان أن هذه الطريقة ما عادت فعّالة. لذا وجدت طريقة أخرى للسيطرة على البلدان الأخرى هي السيطرة عليها عبر التأثير في مجتمعاتها. وهذه الطريقة هي ما أشرت إليها مؤخرًا باعتبارها استعمارًا حديثًا .. وفي حقبة الاستعمار الحديثة الراهنة، تحاول القوى المستكبرة التأثير في بلدان أخرى بمساعدة عملائها وعبر إنفاق المال وعبر تكتيكات الدعاية والترغيب المثير."[2].

لذلك قد تنشأ حالة من الشقاق بين الإنسان وجماعته ومجتمعه بسبب الانزياح الثقافي والتخلي الفكري عن المنظومة القيمية، وتتراكم حالة اليأس والسخط والكسل، كنوع من تمرُّد الفرد على الواقع الذي يراه "ظالمًا

[1] خطاب بتاريخ: 2001/3/12.

[2] خطاب (السيد علي الخامنئي) أمام أهل قم، 8 كانون ثان/يناير 2005.

متخلّفًا"، فتتبلور تحديات ثقافية وإدراكية يواكبها تحديات سياسية واقتصادية، هنا تسطع الحاجة إلى خطاب ديني مركب من السنن التاريخية والمعرفة السياسية؛ ليدفع الإنسان نحو بناء الثقة بالذات وكشف زيف وتفاهة حزب الشيطان وآلهته المصطنعة، ويفكك مشكلاته الفكرية والثقافية، يقول (السيد الخامنئي):

> "قرأتُ مؤخرًا أن مسؤولًا بارزًا في مركز سياسي أميركي مهم قال: 'بدلًا من القنابل، أرسلوا لهم التنانير القصيرة.'. وهو محق. فهم إذا ما أثاروا الرغبات الجنسية في أي بلد كان، وإذا ما نشروا الاختلاط غير المقيّد للرجال والنساء، وإذا ما قادوا الشباب إلى التصرف بطرق يميلون إليها طبيعيًّا بحكم غرائزهم، فإنهم لن يحتاجوا بعد ذلك إلى استخدام المدافع والمسدسات ضد تلك الامة."[1].

وبالتالي فإن أي معالجات فكرية ونفسية واجتماعية معزولة عن الخطاب الديني التاريخي لن تنجح في تعويض الخلل النفسي الناتج عن ضغوط الواقع، فإن تعذر أو تعثر إيمان الفرد بقدرةِ منظومته المعرفية والدينية على الإنجاز والفعالية وإنتاج مجتمعٍ سعيد، فلن يمكن إعادة ثقته في ذاته ودينه إلا بالتذكرة بالسُنن الإلهية في قَصَص الأوّلين من قَبِيل قوله –تعالى–: ﴿وَأَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقاً﴾ [الجن: 16]، وقوله –تعالى–:﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 66].

وفي نفس سياق تأكيده على فكرة مخاطبة "الفطرة الإنسانية السليمة" بالأمثلة التاريخية، يستحضر (السيد الخامنئي) في خطابه مع وفد من الأساقفة الأوروبيين أمثلة تاريخية تبحث عن القيم المشتركة للتحرر من وحشية الحضارة المادية، يقول:

> ".. للشباب ميل طبيعي للدين والروحانية، لكن علينا أيضًا أن نحاول استقطابهم أكثر. فأنا، كرجل دين، تعلمت بحكم التجربة أن هناك سبل تزيد من جاذبية الدين للشباب وسأشارككم

---

[1] كلمة السيد علي الخامنئي لمحطة التلفزيون الإيرانية الرسمية في العام 2003.

هذه التجربة. فأنا أعتقد أنه كلما دافع الدين عن المستضعفين ودعا إلى العدل كلما زادت جاذبيته للشباب؛ بما أن الشباب في كل مكان من العالم يدعمون إلى الحركات الهادفة إلى إحقاق العدل. وفي الواقع، يعد العدل جزءًا من جميع الاديان وقد كانت الشخصيات البارزة في تاريخ البشرية التي بذلت جهودًا حثيثة لإحقاق العدل بغالبيتها شخصيات دينية. فنبيكم عيسى كافح من أجل العدل طوال حياته، ونبينا أيضًا أمضى حياته بالكامل محاولًا إحقاق الحق .. وإذا ما أثار رجال الدين المسيحيون والمسلمون موضوع العدل اليوم فإن هذا الموضوع سيجذب حتمًا الانتباه."[1].

5.3.5 خلاصة الفصل

إذن، لا يمكن بناء حضارة إسلامية جديدة دون الاستناد إلى فهم عميق لسنن الله في التاريخ. لقد رأينا كيف أن هذه السنن تشكل مصدرًا للقيم، وأداة للتحرر، وأساسًا لثقافة ثورية تمنح الأمة هويتها وبصيرتها، وعليه يصبح توظيف التاريخ بهذه الطريقة هو ما ينقل المشروع الحضاري من دائرة التنظير إلى حيز التأثير، ولكن هذا التأثير لا يكتمل إلا بأدوات قادرة على الوصول إلى وجدان الأمة وعقلها، وهنا يبرز دور الأدب والفن، وعلاقتهما بالتاريخ والثورة، وهو ما سنخصه بالبحث في الفصل التالي.

[1] بيان الولي الفقيه في اجتماع مع أسقف النمسا، في 22 شباط/فبراير 2001م.

فصل (6): أدبٌ للمقاومة وتاريخٌ للثورة

يستكشف هذا الفصل العلاقة العضوية بين التاريخ والأدب والفن، وكيف تم توظيف هذه العلاقة في سياق الثورة الإسلامية كأدوات للتوعية والتثوير الشعبي، حيث أن المثل التاريخي طالما كان بحاجة إلى وعاء ناقل إلى وجدان الأمة، وهنا سنبحث مفهوم "الأدب السلطاني" كشكل من أشكال المقاومة السياسية، مستشهدين بنماذج من التراث الإسلامي بدءًا من الإمام علي (عليه السلام)، وصلاً إلى تسليط الضوء على علاقة (السيد الخامنئي) الشخصية بالأدب والفن، وكيف انعكس ذلك على رؤيته لدور هذه الأدوات في بناء "ثقافة مقاومة" تشكل الدرع الواقي للمشروع الحضاري.

لم تخلُ أمةٌ في تاريخ الأدب من التوظيف السياسي لقصصها التاريخية، ولذلك يقول (إدوارد سعيد) بأن الإمبريالية استقرت بأدوات الثقافة واهتزت أركانها بنفس أدوات الثقافة المقاومة؛ فالثقافة فِعلٌ ميدانيٌّ وهي تؤدّي وظائفها بأدواتها المعروفة الظاهرة مثل الأدب والفن والتعليم وبأدواتها الخفية الباطنة مثل الفلسفة والتاريخ والدعاية والإعلام والتراث الشعبي[1]، والتغيير الثقافي كذلك هو الهدف الأول لأي ثورة بعد انتصارها السياسي والعسكري، وشرطٌ أساسيٌّ حتى تستقر أركانها شعبيًّا؛ يقول (محمدتقى مصباح اليزدى): "إن أول مرحلة لانتصار أي ثورة هي ما يحققه الثوريون مِن نصرٍ عسكريٍّ وسياسيٍّ على القوى المناصرة للنظام المتهاوي والبائد، لكن هذا النصر ليس هو الهدف الوحيد للثورة، بل حتى أنه لا يعد أهم أهدافها أيضًا؛ فالثوريون عندما يمسكون بزمام القدرة السياسية والعسكرية في المجتمع يكونون فقط قد أزالوا مانعًا –ولو أنه كبير– من على طريق الوصول إلى أهدافهم ومقاصدهم ... فيما تغيير المجتمع وتحويله إلى الصورة

---

[1] راجع: إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية.

المطلوبة –الذي يشكل الهدف الأساسي والنهائي للثورة– لا يتم في فترة زمنية قصيرة ولا يحصل بسهولة ويُسر."[1].

1.1.6 "الأدب السلطاني" .. الحكاية التاريخية كأساس للمقاومة السياسية الشعبية

ظل المؤرخون زمنًا طويلًا يتعاملون مع التاريخ على أنه فرعٌ من فروع الأدب، ولهذا حفِلت كتب التاريخ القديمة بأمثلة على التداخل بين الأدب والتاريخ "بل إن كرسي التاريخ ظل ملحقًا بقسم 'الأدب الإنجليزي' في الجامعات البريطانية حتى السنوات الأولى من القرن العشرين"[2]. ومَن ينظر في كتب المؤرخين العرب سيجد مزيجًا مدهشًا من الأدب والتاريخ، منذ كتابات مؤرخي السيرة الأوائل حتى (ابن إياس)، بل وحتى (الجبرتي)، ومهما يكن تصنيفها العلمي، إلا أنه لا يمكن إنكار أن الرواية –بما هي تاريخٌ في قالبٍ ثقافيٍّ– كانت واحدةً من أنجع أدوات الرفض السياسي وتثوير الشعوب، يقول (جان ج. تايلور – John G. Taylor)[3]: "يمتلك الإنسان ميزة خاصة، ألا وهي تدوين خبراته بحيث يستفيد منها الآخرون. فتتحوّل هذه الخبرات من خلال 'الترميز Symbolization' من كلمات مكتوبة إلى رموز لأفكار .. ثم لاحقًا ومن خلال إعمال القوى المخيِّلة في هذا 'الترميز' يستطيع الإنسان أن يخطط للمستقبل عن طريق توقّع نتائج حدث ما يختاره بين أكثر من بديل."، تحتوي الثقافة الشرقية على بحر زاخر من الترميز للأفكار المتخيلة التي يصبّ تأثيرها في الواقع السياسي والديني، ومن أهم أنواع الأدب السياسي هو "الأدب المقاوم" أو ما صار يُعرف بـ"الأدب السلطاني".

---

[1] محمدتقى مصباح يزدى: المجتمع والتاريخ في رؤية القرآن، ص. 444. (بتصرف طفيف)

[2] قاسم عبده قاسم: إعادة قراءة التاريخ، ص. 80.

[3] مسؤول بريطاني، عمل في وزارة الخارجية، كما كان عالمًا أثريًا مهمًا متخصصًا في آثار الشرق الأوسط، ووكيلًا لشركة الهند الشرقية البريطانية، ونائب القنصل البريطاني في البصرة من 1851م إلى 1858م. وكان أيضًا القنصل العام البريطاني لكردستان. (ويكيبيديا)

و"الأدب السلطاني" وُجد كأحد أفعال المقاومة السياسية كوْنه لم يكن موجّهًا بشكل مباشر إلى السلطان ضمن منهجية التغيير الإصلاحي من داخل السلطة، وإنما استهدف بالأساس الانتشار بين عوام الناس ضمن منهجية التغيير الثوري، وتُعَدُّ أحد أشهر أمثلة الأدب السلطاني حكايات "كليلة ودمنة" التي ترجمها (عبد الله بن المقفع) فمثّلت كما يقول (طه حسين) ثورة ثقافية وسياسية على (الخليفة المنصور)، وعُدّت وقتها من أخطر أدوات الرفض السياسي وتثوير وتوعية الجماهير في ظرفٍ حساس بلغت فيه السلطة العباسية قمة تسلّطها، ويذهب (أحمد أمين) في كتابه "ضحى الإسلام" أن (ابن المقفع) من خلال 'كليلة ودمنة" أراد أن يطرح آراءه في (أبي جعفر المنصور) من خلال الرواية القصصية في صورة موقف الفيلسوف (بيدبا) من الملك (دبشليم)، آملًا "أن يترك الكتاب من الأثر في أهل العرب ما ترك من أثر في أهل الهند وفارس. ولعل هذا هو الغرض الأقصى من أغراض الكتاب، الذي كما يتضمن النصح للخلفاء حتى لا يحيدوا عن الصواب، فإن يعمل على فتح أعين الرعية حتى يميزوا الظلم من العدل، وحتى يطالبوا بتحقيق العدل، وهو غرض لم يوضحه (ابن المقفع) في تقديمه للكتاب، لأن في ايضاحه ما يجلب الخطر عليه من (المنصور)."[1].

اعتمد الأدب السلطاني بشكل كبير على التجربة لطرح إشكالات موضعية في شكل قصة أو مثل تاريخي بدون أن يتعدى ذلك إلى محاولة وضع تنظير شمولي لشكل السلطة السياسية[2]، على سبيل المثال عندما تطرح حكايات 'كليلة ودمنة" قصصًا تاريخيًّا في باب الأسد والثور مثلًا عن رفض السياسة الداخلية، أو رفض السياسة الخارجية في باب البوم والغربان، أو عن "المستشار الخائن المتصابي" أو "الرعية المتساهل في حقها"، أو عن "الثعلب" كرمز للحاشية الفاسدة الماكرة، أو "الثور" رمز الشعب الساذج، أو "الحمامة"

---

[1] أحمد أمين: ضحى الإسلام، ص. 289.

[2] عز الدين العلام: الآداب السلطانية، ص.ص. 8 – 9.

رمز الإنسان الطيب[1] وهكذا .. فهذا الشكل من الحكاية التاريخية لا تتوقف عند كونها أحد أشكال الرفض السياسي، ولكنها في عمقها المعنوي، مثّلت أداة توعية تستهدف شرائح بعينها وهم "العوام"، سيما مع التكرار والتنوّع والاستمرارية في النقد، فمثلت –ضمن أدوات أخرى– مثّلت محاولة لنقل عوام الناس (الرعيّة) من هامش التاريخ إلى صدارة صورة المشهد السياسي.

وقد تكون القصة التاريخية حاوية على مجموعة من الرموز أو تكون القصة هي ذاتها نوع من الترميز للفكرة أو العِبرة أو السنن الإلهية، وتبرز أهمية القصة بما تحمله من "الترميز" الذي تفرضه دواعي التعتيم لتجاوز سلطة الحكام من خلال القدرة الخاصة للقصة على الاستثارة العاطفية والنفسية لعوام الناس الذين تستأنس عقولهم تَصوُّر المَحسوسات والمُخَيّلات وتستصعب إدراك الأفكار المجردة، وفكرة استخدام القصص التاريخي لتشكيل الوعي السياسي الشعبي تشيع أكثر في المجتمعات ذات الذاكرة السماعية (الشفهية) وخاصة الجماعات البشرية ذات الاعتقاد بالأديان، وقد أُلّفت في هذا النوع من الأدب موسوعاتٍ ضخمةٍ تضمُّ من القَصص ما له أغراض توعوية وسياسية، منها على سبيل المثال ما جمعه (إبراهيم العريس) في كتابه "تراث الإنسان .. ألف عام من الفكر السياسي".

2.1.6 السنن التاريخية كأداة قيادة وتثوير عند الإمام علي (ع)

أحد أقدم الشواهد على استخدام التاريخ كأحد أدوات القيادة والتثوير هو ما ذكره الشيخ (محمد مهدي شمس الدين) في كتابه "حركة التاريخ عند الإمام علي (ع)" يقول: "لقد كان الوضع الداخلي لمجتمع الإمام أثناء حكمه العاصف يقتضيه أن يستعين بالتاريخ ليواجه ما كان يتردّى فيه هذا المجتمع –في العراق بوجه خاص– من انقسامات قَبَلية، ومواقف عنصرية، وتسلُّط لرؤساء المجموعات القَبَلية على قبائلهم، وافتتان

[1] بيدبا: كليلة ودمنة، ص. 45.

كثير من النابهين في المجتمع والقياديين في المجموعات القبلية بالسخاء الذي كانوا يتسامعون به عن معاوية [...] وكان الإمام علي يواجه هذا الخطر بشتى الأساليب، وعلى مختلف المستويات. ومن الأساليب التي استعملها على المستوى الشعبي أسلوب التنظير بالتاريخ لحال مجتمعه، عاملًا على أن يكون لدى الناس العاديّين وعيًا تاريخيًّا، ورؤية للحاضر واقعيةً تدرك ما فيه من خطورة وإحساسًا بمخاطر الممارسات التي تسود المجتمع ... كل ذلك لأجل أن يبعث في نفوسهم وعقولهم الحذر والتبصُّر حين تعرض عليهم خيارات سبّبت للأمم الماضية نكبات أضعفتها أو حطمتها. ومن الأمور الهامة التي يجب التنبيه عليها أن الإمام في تصويره لانحطاط الأمم ومصارع القرون لا يردّ ذلك إلى أسباب غيبية، وإنما يعرض أسبابًا موضوعية لهذا الانحطاط. [...] وأفضل الأمثلة في نهج البلاغة في هذا الصدد هو الخطبة المسماة 'القاصعة' الت يعرض فيها آفات المجتمع العراقي ويذكر النظائر التاريخية لها مستدلًّا بها باعتبارها أحد أسباب الانحطاط."[1].

ونهج البلاغة حافل بالتنظير التاريخي في خطب الإمام علي (ع) لأهل العراق والتي استند فيها إلى "سنن التاريخ" كقيمة كليَّة مجردة يستخرجها الإمام من القصة التاريخية ثم يعيد تنزيلها إلى واقع المجتمع العراقي، منها قوله (ع):

> "فَاعْتَبِرُوا بِمَا أَصَابَ الْأُمَمَ الْمُسْتَكْبِرِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنْ بَأْسِ اللَّهِ وَصَوْلَاتِهِ وَوَقَائِعِهِ وَمَثُلَاتِهِ وَاتَّعِظُوا بِمَثَاوِي خُدُودِهِمْ وَمَصَارِعِ جُنُوبِهِمْ وَاسْتَعِيذُوا بِاللَّهِ مِنْ لَوَاقِحِ الْكِبْرِ كَمَا تَسْتَعِيذُونَهُ مِنْ طَوَارِقِ الدَّهْرِ [...] وَلَقَدْ دَخَلَ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ وَمَعَهُ أَخُوهُ هَارُونُ عليه السلام عَلَى فِرْعَوْنَ وَعَلَيْهِمَا مَدَارِعُ الصُّوفِ وَبِأَيْدِيهِمَا الْعِصِيُّ فَشَرَطَا لَهُ إِنْ أَسْلَمَ بَقَاءَ مُلْكِهِ وَدَوَامَ عِزِّهِ فَقَالَ: 'أَلَا

---

[1] محمد مهدي شمس الدين: حركة التاريخ عند الإمام علي (ع)، ص. 102.

تَعْجَبُونَ مِنْ هَذَيْنِ يَشْرِطَانِ لِي دَوَامَ الْعِزِّ وَبَقَاءَ الْمُلْكِ وَهُمَا بِمَا تَرَوْنَ مِنْ حَالِ الْفَقْرِ وَالذُّلِّ ..' ..."[1]

وقوله (ع):

"وَاحْذَرُوا مَا نَزَلَ بِالْأُمَمِ قَبْلَكُمْ مِنَ الْمَثُلَاتِ بِسُوءِ الْأَفْعَالِ وَذَمِيمِ الْأَعْمَالِ فَتَذَكَّرُوا فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ أَحْوَالَهُمْ وَاحْذَرُوا أَنْ تَكُونُوا أَمْثَالَهُمْ فَإِذَا تَفَكَّرْتُمْ فِي تَفَاوُتِ حَالَيْهِمْ فَالْزَمُوا كُلَّ أَمْرٍ لَزِمَتِ الْعِزَّةُ بِهِ شَأْنَهُمْ وَزَاحَتِ الْأَعْدَاءُ لَهُ عَنْهُمْ وَمُدَّتِ الْعَافِيَةُ بِهِ عَلَيْهِمْ وَانْقَادَتِ النِّعْمَةُ لَهُ مَعَهُمْ وَوَصَلَتِ الْكَرَامَةُ عَلَيْهِ حَبْلَهُمْ مِنَ الِاجْتِنَابِ لِلْفُرْقَةِ وَاللُّزُومِ لِلْأُلْفَةِ وَالتَّحَاضِّ عَلَيْهَا وَالتَّوَاصِي بِهَا وَاجْتَنِبُوا كُلَّ أَمْرٍ كَسَرَ فِقْرَتَهُمْ وَأَوْهَنَ مُنَّتَهُمْ مِنْ تَضَاغُنِ الْقُلُوبِ وَتَشَاحُنِ الصُّدُورِ وَتَدَابُرِ النُّفُوسِ وَتَخَاذُلِ الْأَيْدِي وَتَدَبَّرُوا أَحْوَالَ الْمَاضِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ قَبْلَكُمْ كَيْفَ كَانُوا فِي حَالِ التَّمْحِيصِ وَالْبَلَاءِ أَ لَمْ يَكُونُوا أَثْقَلَ الْخَلَائِقِ أَعْبَاءً وَأَجْهَدَ الْعِبَادِ بَلَاءً وَأَضْيَقَ أَهْلِ الدُّنْيَا حَالًا اتَّخَذَتْهُمُ الْفَرَاعِنَةُ عَبِيداً فَسَامُوهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَجَرَّعُوهُمُ الْمُرَارَ فَلَمْ تَبْرَحِ الْحَالُ بِهِمْ فِي ذُلِّ الْهَلَكَةِ وَقَهْرِ الْغَلَبَةِ لَا يَجِدُونَ حِيلَةً فِي امْتِنَاعٍ وَلَا سَبِيلًا إِلَى دِفَاعٍ حَتَّى إِذَا رَأَى اللَّهُ سُبْحَانَهُ جِدَّ الصَّبْرِ مِنْهُمْ عَلَى الْأَذَى فِي مَحَبَّتِهِ وَالِاحْتِمَالَ لِلْمَكْرُوهِ مِنْ خَوْفِهِ جَعَلَ لَهُمْ مِنْ مَضَايِقِ الْبَلَاءِ فَرَجاً فَأَبْدَلَهُمُ الْعِزَّ مَكَانَ الذُّلِّ وَالْأَمْنَ مَكَانَ الْخَوْفِ فَصَارُوا مُلُوكاً حُكَّاماً وَأَئِمَّةً أَعْلَاماً وَقَدْ بَلَغَتِ الْكَرَامَةُ مِنَ اللَّهِ لَهُمْ مَا لَمْ تَذْهَبِ الْآمَالُ إِلَيْهِ بِهِمْ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانُوا حَيْثُ كَانَتِ الْأَمْلَاءُ مُجْتَمِعَةً وَالْأَهْوَاءُ مُؤْتَلِفَةً وَالْقُلُوبُ مُعْتَدِلَةً وَالْأَيْدِي مُتَرَادِفَةً وَالسُّيُوفُ مُتَنَاصِرَةً وَالْبَصَائِرُ نَافِذَةً وَالْعَزَائِمُ وَاحِدَةً أَ لَمْ يَكُونُوا أَرْبَاباً فِي أَقْطَارِ الْأَرَضِينَ وَمُلُوكاً عَلَى رِقَابِ الْعَالَمِينَ فَانْظُرُوا إِلَى مَا صَارُوا إِلَيْهِ فِي آخِرِ أُمُورِهِمْ حِينَ وَقَعَتِ الْفُرْقَةُ وَتَشَتَّتَتِ الْأُلْفَةُ وَاخْتَلَفَتِ الْكَلِمَةُ وَالْأَفْئِدَةُ وَتَشَعَّبُوا مُخْتَلِفِينَ وَتَفَرَّقُوا مُتَحَارِبِينَ وَقَدْ خَلَعَ اللَّهُ عَنْهُمْ لِبَاسَ كَرَامَتِهِ وَسَلَبَهُمْ غَضَارَةَ نِعْمَتِهِ وَبَقِيَ قَصَصُ أَخْبَارِهِمْ فِيكُمْ عِبَراً لِلْمُعْتَبِرِينَ."[2]

وقوله (ع):

"فَاعْتَبِرُوا بِحَالِ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ وَبَنِي إِسْحَاقَ وَبَنِي إِسْرَائِيلَ عليهم السلام فَمَا أَشَدَّ اعْتِدَالَ الْأَحْوَالِ وَأَقْرَبَ اشْتِبَاهَ الْأَمْثَالِ تَأَمَّلُوا أَمْرَهُمْ فِي حَالِ تَشَتُّتِهِمْ وَتَفَرُّقِهِمْ لَيَالِيَ كَانَتِ الْأَكَاسِرَةُ

---

[1] السيد الرضي: نهج البلاغة، الخطبة 192.

[2] ابن أبي حديد: شرح نهج البلاغة، ج. 13، ص. 168.

وَالْقَيَاصِرَةُ أَرْبَاباً لَهُمْ يَحْتَازُونَهُمْ عَنْ رِيفِ الْآفَاقِ وَبَحْرِ الْعِرَاقِ وَخُضْرَةِ الدُّنْيَا إِلَى مَنَابِتِ الشِّيحِ وَمَهَافِي الرِّيحِ وَنَكَدِ الْمَعَاشِ فَتَرَكُوهُمْ عَالَةً مَسَاكِينَ إِخْوَانَ دَبَرٍ وَوَبَرٍ أَذَلَّ الْأُمَمِ دَاراً وَأَجْدَبَهُمْ قَرَاراً [...] فَانْظُرُوا إِلَى مَوَاقِعِ نِعَمِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ حِينَ بَعَثَ إِلَيْهِمْ رَسُولًا فَعَقَدَ بِمِلَّتِهِ طَاعَتَهُمْ وَجَمَعَ عَلَى دَعْوَتِهِ أُلْفَتَهُمْ كَيْفَ نَشَرَتِ النِّعْمَةُ عَلَيْهِمْ جَنَاحَ كَرَامَتِهَا وَأَسَالَتْ لَهُمْ جَدَاوِلَ نَعِيمِهَا وَالْتَفَّتِ الْمِلَّةُ بِهِمْ فِي عَوَائِدِ بَرَكَتِهَا فَأَصْبَحُوا فِي نِعْمَتِهَا غَرِقِينَ وَفِي خُضْرَةِ عَيْشِهَا فَكِهِينَ قَدْ تَرَبَّعَتِ الْأُمُورُ بِهِمْ فِي ظِلِّ سُلْطَانٍ قَاهِرٍ وَآوَتْهُمُ الْحَالُ إِلَى كَنَفِ عِزٍّ غَالِبٍ وَتَعَطَّفَتِ الْأُمُورُ عَلَيْهِمْ فِي ذُرَى مُلْكٍ ثَابِتٍ فَهُمْ حُكَّامٌ عَلَى الْعَالَمِينَ وَمُلُوكٌ فِي أَطْرَافِ الْأَرَضِينَ يَمْلِكُونَ الْأُمُورَ عَلَى مَنْ كَانَ يَمْلِكُهَا عَلَيْهِمْ وَيُمْضُونَ الْأَحْكَامَ فِيمَنْ كَانَ يُمْضِيهَا فِيهِمْ لَا تُغْمَزُ لَهُمْ قَنَاةٌ وَلَا تُقْرَعُ لَهُمْ صَفَاةٌ."[1]

وقوله (ع):

".. وَإِنَّكُمْ إِنْ لَجَأْتُمْ إِلَى غَيْرِهِ حَارَبَكُمْ أَهْلُ الْكُفْرِ ثُمَّ لَا جَبْرَائِيلُ وَلَا مِيكَائِيلُ وَلَا مُهَاجِرُونَ وَلَا أَنْصَارٌ يَنْصُرُونَكُمْ إِلَّا الْمُقَارَعَةَ بِالسَّيْفِ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَكُمْ وَإِنَّ عِنْدَكُمُ الْأَمْثَالَ مِنْ بَأْسِ اللَّهِ وَقَوَارِعِهِ وَأَيَّامِهِ وَوَقَائِعِهِ فَلَا تَسْتَبْطِئُوا وَعِيدَهُ جَهْلًا بِأَخْذِهِ وَتَهَاوُناً بِبَطْشِهِ وَيَأْساً مِنْ بَأْسِهِ فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَمْ يَلْعَنِ الْقَرْنَ الْمَاضِيَ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ إِلَّا لِتَرْكِهِمُ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَلَعَنَ اللَّهُ السُّفَهَاءَ لِرُكُوبِ الْمَعَاصِي وَالْحُلَمَاءَ لِتَرْكِ التَّنَاهِي أَلَا وَقَدْ قَطَعْتُمْ قَيْدَ الْإِسْلَامِ وَعَطَّلْتُمْ حُدُودَهُ وَأَمَتُّمْ أَحْكَامَهُ أَلَا وَقَدْ أَمَرَنِيَ اللَّهُ بِقِتَالِ أَهْلِ الْبَغْيِ وَالنَّكْثِ وَالْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ.."[2]

3.1.6 التاريخ في أدبيات الثورة الإسلامية الإيرانية

كذلك، كانت الأولوية الأولى لـ(السيد الخامنئي) هي العمل على الوعي الشعبي، سيما في خطابه ما قبل انتصار الثورة الإسلامية وفي ظل ضغط السلطة البهلوية. واستمر خطاب (السيد الخامنئي) على نفس المنوال حتى ما بعد انتصار الثورة لمقاومة تأثير ضغط الأزمات الاقتصادية والحصار ومقاومة تأثير الدعايات المضادة التي تستهدف النظام، فعمل على استهداف "عوام الناس" بغرض نقلهم من هامش الفعل

[1] السيد الرضي: نهج البلاغة، الخطبة 192.

[2] السيد الرضي: نهج البلاغة، الخطبة 192.

السياسي والاجتماعي إلى القلب من الثورة الإسلامية، وذلك باستخدام قَصص التاريخ الإسلامي كأحد أدوات التوعية والتثوير من أجل أن يبلغ بأوسع قاعدة شعبية ممكنة وأكبر عدد ممكن من عوام الناس التعرف على عوامل القوة في المشروع الحضاري الإسلامي وموقع مشروع الثورة الإسلامية من الأحداث الإنسانية، هذه المعرفة التي تعتبر الخطوة الأولى والأهم لتجاوز أي أمَّةٍ قلقها الحضاري؛ يقول (مالك بن نبي): " إنّ مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم، أو يحلّ مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمّق في فهم العوامل التي تبني الحضارات، أو تهدمها."[1].

كان (السيد الخامنئي) يستهدف في خطابه، من خلال عدة أدوات وفي القلب منها فكرة "السنن الإلهية في التاريخ"، لا فقط تثوير وتوعية الشعب، ولكن العمل على رفع معنويته وانتشاله من حضيض الدعاية المادية والبرغماتية إلى آفاق ثقافة التوحيد والأخلاق الإسلامية، وفيما كانت للنخبة مساراتها التكوينية الخاصة داخل منظومة فكر أهل البيت (عليهم السلام) مثل الحوزات الدينية، ولكن استهداف وعي وثقافة العوام والطبقات الشعبية وإن كان يحظى بنفس القدر من الأهمية، إلا أنها مهمة في منتهى الصعوبة؛ فمن عرف طبيعة التغيير القيمي يدرك أنه أشدّ الاعمال صعوبة وأكثرها دقة، ولا يقدر عليه إلا قيادة عظيمة، وخصوصًا إذا كانت القيم التي تسعى إلى تغييرها متجذرة راسخة في أعماق وجدان المجتمع وثقافته، وسيما إذا كانت هناك قوى عظمى مهيمنة إعلاميًّا وماديًّا مثل الإعلام الغربي وحلفاءه من المنافقين والذي يعمل بكل طاقاته لإفشال المساعي الثورية ومنع تثبيت الفضائل المعنوية، وذلك من خلال أجندة عمل سياسي/إعلامي/ثقافي

---

[1] مالك بن نبي: شروط النهضة، ص. 21.

متواصل[1]. وفي المنظومة الثقافية لمذهب أهل البيت (ع) يتم استهداف البعد المعنوي والفكري والثقافي في الطبقات الشعبية بمجموعة من الأدوات الأساسية مثل:

- المناجاة والدعاء كأسلوب للتربية الروحية.
- العبادات التي جوهرها رياضة معنوية شرعية من أجل استعادة الوعي الفطري والسواء النفسي.
- زيارة عاشوراء وإحياء ذكر الثورة الحسينية بالمآتم والمجالس من أجل الحفاظ على الحضور والحيوية الثورية السياسية.
- الخطابة والقَصص التاريخي كأسلوب للتوعية والتثوير وزرع الثقة بالنفس، وتحقيق الاتصال بين مبادئ الماضي وظروف وقضايا الحاضر، من خلال توظيف فكرة "المفارقة التاريخية" أو ما يُعرف في الأدبيات الإسلامية بـ"السنن الإلهية". ... وغيرها.

ومن خلال وسائط الاتصال الإسلامية مثل: منبر الجمعة ومنبر عاشوراء ونداءات الحج وسائر العبادات الجماعية مثّلت تقنيات الأدب والقصص التاريخي نوعًا جديدًا من وسائط الاتصال (Media) للوصول إلى روح وذهن هذا الكيان الاجتماعي الشعبي المكوّن من عوام الناس، وذلك كتمهيد للارتكاز على هذه الطبقات في فعل الثورة وما عُرف لاحقًا في أدبيات "الثورة الإسلامية" بـ"السيادة الشعبية الدينية"، يقول (السيد الخامنئي):

> " .. أما الإسلام فدين الشعب والشعب يحبه، وفي سبيل الدين لا غيره أرسل الشعب الإيراني الملتزم أبناءه الاعزاء إلى جبهات القتال و لم يعلنوا الحداد عندما نال أبناؤهم شرف الشهادة، بل حمدوا الله عزّ وجلّ."[2].

---

[1] للمزيد حول الحرب الناعمة وأدواتها: علي الحاج حسن: الحرب الناعمة من وجهة نظر الإمام الخامنئي.

[2] خطاب بعنوان: "الإصلاحات والاستراتيجيات والتحديات، 10 تموز/يوليو 2000.

"إن مسألة الأدب والثقافة في كل بلد هي مسألة أساسية؛ سواء كان البلد والشعب في مرحلة تحول مفصلي أو في مرحلة إعادة البناء وإعادة تأهيل الذخائر الوطنية وما بعد ذلك. فالثقافة هي الواسطة الأساسية لحل المشكلات في جميع المراحل؛ وهي بدورها تقوم على الأدب والفن. ونحن عندما نتحدث عن الثقافة، فإننا نتحدث بالدرجة الأولى عن الشعر، والقصة والكتابة والأنواع الفنية المختلفة، تلك الأمور التي تترك أثرًا على ذهن وعمل الناس، حتى الثقافة العامية أي أن ذاك القسم من الثقافة –الذي بلحاظ الانتشار يحتل الموقع الأوسع– هو حصيلة ونتاج هذا الأدب والفن."[1].

وحسب ما يظهر من مذكرات (السيد الخامنئي) وتحركاته أيام الثورة ظلّت مسألة إيصال "الرسالة" تحديدًا إلى عوام الناس والجمهور العادي هي أولويته الأولى، ثم تأتي في مراتب متأخرة مسائل خطاب الرأي العام العالمي أو النخب الاقتصادية والسياسية. وبسبب هذه "الأولويات الثورية" بَرَزت أهمية البُعد الفني في حياة (السيد الخامنئي)؛ يقول (إدريس هاني)[2]: "من المؤكد أن الشخصية الثورية لا يمكنها أن تزاول نشاطها الفني نظرًا لاحتواء الثورة ومشاغيلها كل حياتهم. و(السيد الخامنئي) لم يكن شاعر ثورة بل كان من جملة القادة والمدبرين لهذا الشأن. بل إن مهام الثوري تختلف عن مهام الفنان. فالفنان يحوّل الواقع إلى أحاسيس مرهفة ومعبّرة. لكن مهمة الثوري أن يحوّل هذه الأحاسيس إلى مشاعر فاعلة وواقعية وعملية. وحينما يكون القائد ثائرًا وفنانًا، فهو يدرك حاجة الثورة إلى الفن وحاجة الفنّ إلى الثورة كذلك، ففي كواليس هؤلاء الثوار المنغمسين في قضايا الثورة توجد إشراقة ثورية تلتقي مع جنوح فنّي قلّما يجد عناية من الباحثين في سيرة هؤلاء القادة .. هنا نتحدث عن مواقف داخل الممارسة الفنية وليس عن مواقف من أصل الفن. علاقة الفن بالثورة علاقة قديمة. يحتاج الفنّ إلى الثورة بقدر ما تحتاج الثورة إلى الفن. وهذه حقيقة أكدها (السيد علي

---

[1] من خطاب للقائد بتاريخ 28/6/1375.

[2] فيلسوف مغربي، مختصٌ في قضايا النهضة والإصلاح الديني وحركات الإسلام السياسي وتحليل جيواستراتيجية السياسة.

الخامنئي) حينما قال ’لا ينبغي الشك في حاجة الثورة إلى الفن’."[1]، وعلى نفس المنوال احتلّ البُعد المعنوي لعوام لناس المكانة الأولى في اهتمام حكومات الثورة؛ على سبيل المثال، في سياق جميع خطاباته التي تتناول الشأن الفني والثقافي على الاغلب كان خطاب (السيد الخامنئي) يتمحور حول تجاوز الأبعاد المادية والسياسية إلى التركيز على الاستخدام الرسالي لهذه الأدوات الفنيّة، يقول (السيد الخامنئي):

‘‘يجد المسرح في الجمهورية الإسلامية أصالته ورفعته في تبيان معاناة بني الإنسان وشرح قصة مظلوميتهم؛ وميدان هذا العرض الفني الكبير واسع بسعة محيط عيش مستضعفي الأرض.’’[2].

ثم في موضع آخر يخاطب مجموعة من صانعي الأفلام:

‘‘إن تأثيركم يفوق بأشواط تأثير رجل الدين أو الداعية أو الكاتب. وإن قلتُ أن تأثيركم هو عشر أضعاف تأثيرهم فهو حتمًا أكثر. من هنا يمكنكم معرفة الفرق الشاسع بين تأثير فيلم منتج بشكل جيد وتأثير كلام الخطباء.’’[3].

"بدأ الإسلام مع الفن، ولو لم يكن للقرآن الكريم مثل هذا البيان الفني، لعله لم يكن ليتقدّم بهذه الطريقة. فالقرآن من حيث اللغة الفنية أثر فني لا نظير له"[4]، وأنّه "كان من الحكمة الإلهية، عرض كل هذه المفاهيم والقيم بلغة فنية قوية وفعّالة، حيث مرّت 14 من القرون، ولا زالت آيات القرآن الكريم هي المحرّك الأول للمجتمعات الإسلامية"[5]، لا بل إنّ "من أسرار نجاح القرآن الكريم كونه فنياً. وهو قد سحر الناس بفنّه. ورسول الله صلى الله عليه وآله، لم يكن ليُحدث تلك الصاعقة وذلك الرعد والبرق والإعصار لولا ذلك الفن"[6]، حتى أنه يعتبر أنّ "خطب أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة، وأدعية الإمام السجاد عليه السلام في الصحيفة السجادية، وخطب

---

[1] إدريس هاني: الاجتهاد الممانع في الثقافة والاجتماع: قضايا التربية والأسرة والثقافة في فكر الإمام الخامنئي، ص. 190.

[2] الإمام الخامنئي: الفن والأدب في التصوّر الإسلامي، ص 9.

[3] من كلمة أمام مخرجين سينمائيين، 13 حزيران/يونيو 2006م.

[4] من خطبته في المؤتمر الشعري السنوي، تشرين ثاني/نوفمبر 1991م.

[5] من لقائه مع أعضاء مؤتمر الشعر في الحوزة العلميّة، كانون ثاني/يناير 1991م.

[6] من خطاب له في أسبوع الشباب، نيسان/أبريل 1998م.

السيدة زينب عليها السلام في الكوفة والشام، هي آيات من الآيات الفنية من الناحيتين الجمالية والإبداعية، لا يقوى حتى العدوّ على تجاهلها"[1].

4.1.6 الفن والأدب مقدمة

يذهب باحثون إلى أن السبب الأول[2] في محورية الثقافة والادب والقراءة في حياة (السيد الخامنئي) كان هو تتلمذه على يد والدته السيدة (خديجة ميردامادي) حفيدة (الميرداماد) أحد أشهر الفلاسفة والفنانين والفقهاء أيام الصفويين[3]، يقول عن والدته:

"الوالدة نجفية المولد، عربية اللهجة، كانت تتكلم في صباها باللهجة العربية النجفية، عارفة بالقرآن، تحسن القراءة بصوت رائع. وفي أواخر حياتها بُحّ صوتها، فكنت أذّكرها بصوتها الَحَسن. وكانت تواظب على قراءة القرآن الكريم كُلّ يوم في مصحفُ مهدى لها من والدها. وكانت طريقتها في القراءة تجتذبنا ونحن صغار، فنلتف حولها، ونصغي إلى تلاوتها. وهي كانت تغتنم الفرصة فتترجم لنا معاني بعض الآيات إلى الفارسية، وتحكي لنا قصص الأنبياء. شغفها بحياة موسى (ع) كان يدفعها لأن تقص علينا حياة هذا النبي العظيم بكل تفاصيلها، وتتكلم عن موسى بإعجاب يثير فينا لهفة لاستماع أخباره. تعلمت من الوالدة أوليات القرآن وقواعد اللغة كما غذتني بروح الشجاعة.".

واستمرت هذه النزعة نحو الأدب والفن مع (السيد الخامنئي) طوال فترة شبابه ورافقته أثناء دراسته الحوزوية، يقول (السيد نصر الله): "سماحة (الإمام الخامنئي) (دام ظله) منذ بداية تحصيله العلمي، منذ شبابه كان لديه اهتمام فكري وثقافي واسع وكان لديه جهد كبير على المستوى العلمي والثقافي والفكري من خلال

---

[1] من لقاء سماحته السنوي مع مدّاحي أهل البيت عليهم السلام، تموز/يوليو 2007م.

[2] Kendra Cherry. (February 2022) What is Sociocultural Theory? VeryWell Mind. Retrieved from https://www.verywellmind.com/what-is-sociocultural-theory-2795088.

[3] محسن مؤمني شريف: (گزارشی کوتاه از زندگی ادبی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای) (تقرير قصير حول الحياة الأدبية لخامنئي)، الموقع الرسمي لمرشد الثورة علي خامنئي، (11 مايو/أيار 2009)، (تاريخ الدخول 9 ديسمبر/كانون الأول 2023):

http://farsi.khamenei.ir/others-page?id=9369

المطالعة والمتابعة خارج دائرة العلوم الحوزوية. في العادة، عندما نذهب إلى الحوزة تكون أولويتنا هي العلوم التي ندرسها لكن سماحته منذ البداية كان له اهتمام واسع ومتنوع في قراءة التاريخ والسيرة والأدب والشعر والمفاهيم والروايات لشتى الكُتّاب من العالم، وسواء في إطار الثقافة الإسلامية الشيعية الخاصة أو في إطار الثقافة الإسلامية العامة. ولذلك معرفة سماحة الإمام الخامنئي بعلماء أهل السنة وبكتبهم ومؤلفاتهم وتحقيقاتهم هي معرفة واسعة وكبيرة وعميقة وكبيرة جًدا. وأيًضا على مستوى الثقافة الإنسانية والثقافة الأخرى، الموضوع لم يقتصر على الثقافة الإسلامية سواء كانت شرقية أو غربية."[1].

ومما يرويه (السيد الخامنئي) لمقربيه أنه تمكن من استقطاب عدد كبير من الشباب للمشاركة في الثورة الإسلامية بفضل اطلاعه وشغفه الكبير بالشعر والآداب المحلية والعالمية، ما جعلهم ينظرون إليه كـ"رجل دين مختلف"، واستطاع من خلال المشاركة في النوادي والأمسيات الثقافية أن يكوّن علاقات وطيدة بالمفكرين والأدباء والمثقفين ويشاركهم همومهم[2]، ويحكي أنه في طفولته كان مأخوذًا بشكل خاص بكتاب مثل: (جان بول سارتر) و(برتراند راسل)[3]، وفي عدة مواضع من مؤلفاته أشاد (السيد الخامنئي) بأعمال (ميكائيل شولوكوف) و(توليستوي) و(بالزاك) و(جيفاجو)[4].

لم تكن مطالعة (السيد الخامنئي) للأدب العالمي فقط من قبيل التسلية أو المتعة، ولكن يتضح من خلال شهادته أنه كان يطوّر فهمه الخاص للتاريخ والاجتماع من خلال المطالعة الأدبية النقدية، على سبيل

---

[1] السيد حسن نصر الله: الكلمة الافتتاحية، ضمن مقرر مؤتمر 'التجديد والاجتهاد الفكري عند الإمام الخامنئي، ص.23.

[2] (أرشيف مركز مستندات المكتبة الوطنية)، المكتبة الوطنية الإيرانية، رقم 1237، تاريخ النشر 2015.

[3] Akbar Ganji (1 November 2013). "Ayatollah Khamenei and the Destruction of Israel". Boston Review. Archived from the original on 29 December 2016.

[4] Flood, Alison (27 February 2015). "Ayatollah Khamenei reveals himself as an 'Avid Reader' of fiction". The Guardian. Archived from the original on 23 June 2017. Retrieved 03 March 2024.

المثال، في معرض حديثه عن رواية "البؤساء" لـ(فيكتور هوجو) يقول: "هي أفضل رواية كتبت في التاريخ. لا أزعم أنني قرأتُ كل الروايات المكتوبة عبر التاريخ، لكني قرأت الكثير مما يتعلق بأحداث القرون المختلفة. لقد قرأت بعض الروايات القديمة جداً. على سبيل المثال: 'الكوميديا الإلهية' لـ(أمير أرسلان) و 'ألف ليلة وليلة' ...، لكن 'البؤساء' معجزة في عالم الكتابة الروائية. لقد قلت مرارًا وتكرارًا، اذهبوا واقرأوا 'البؤساء' مرة واحدة. هذا كتاب في علم الاجتماع، كتاب تاريخ، كتاب نقد، ..."[1].

5.1.6 (السيد الخامنئي) وتوظيف الأدب في ميدان السياسة

من المواقف الطريفة التي يرويها وزير الثقافة الإيراني الأسبق (سيد عطاء الله مهاجراني) على موقع "مكتوب" الخاص به، في سياق ذكريات عن لقاء جمع بينه وبين وزير الثقافة اللبناني الأسبق (طارق متري) حيث قال له الأخير عن تفاصيل لقاء (سعد الدين الحريري)[2] بـ (السيد الخامنئي) في عام 2010م وكان (الحريري) يريد طرح مسألة نزع سلاح حزب الله، فبادره (السيد الخامنئي) بسؤاله عما إذا كان قرأ رواية "أحدب نوتردام" واستفاد من العبرة في قصة تخلي السيدة الجميلة (إزميرالدا) عن خنجرها المعروف الذي كانت تدافع به عن شرفها[3]. في موقف آخر اقترح (السيد الخامنئي) على جمهور من الكتاب والفنانين قراءة رواية "عناقيد الغضب" للوقوف على جرائم الكيان الصهيوني، وفي موقف مشابه اقترح على كبار مسؤولي الدولة قراءة رواية "كوخ العم توم"؛ كونها تسلط الضوء على التاريخ الإجرامي للولايات المتحدة، وقال وقتها:

---

[1] Akbar Ganji : "Who Is Ali Khamenei? The Worldview of Iran's Supreme Leader".

[2] رئيس الوزراء اللبناني الأسبق.

[3] للاطلاع على القصة كاملة، مراجعة موقع قنام العالم: "هذا ما قاله آية الله الخامنئي لسعد الحريري عن سلاح حزب الله!".

"أليست هذه هي الحكومة التي ذبحت السكان الأصليين لأرض أمريكا؟ هي التي قضت على الهنود الأمريكيين؟ اليوم، أحد أكثر الأعمال الفنية مأساوية هو كوخ العم توم. لا يزال هذا الكتاب حيا بعد ما يقرب من 200 عام، .."[1].

6.1.6 خلاصة الفصل

في المحصلة، يظهر أن الأدب والفن ليسا مجرد أدوات ترفيهية هامشية، بل هما في موقع القلب من المعركة الحضارية، ومن حُسن التوفيق أن أدركت الثورة الإسلامية، بقيادة شخص ذي اهتمام عميق بالأدب، أن السرد القصصي والترميز الفني هما الوسيلة الأنجع لترجمة الأفكار الكبرى والسنن التاريخية إلى وعي جمعي وهوية مقاومة، هذه القدرة على مخاطبة الوجدان والعقل معًا هي التي تمنح الخطاب الثوري زخمه وقدرته على الاستمرار، وفي الفصل التالي، سنحلل بنية هذا الخطاب نفسه لنرى كيف تتجسد فيه السنن الإلهية، وتنتقل من ميدان الخيال إلى ميدان الفعل الثوري.

[1] Akbar Ganji : "Who Is Ali Khamenei? The Worldview of Iran's Supreme Leader".

فصل (7): السنن الإلهية في خطاب (السيد الخامنئي)

يركز هذا الفصل على تحليل بنية ومنهجية خطاب السيد الخامنئي، للكشف عن الآليات التي يوظف من خلالها "السنن الإلهية" في تواصله مع الجمهور، كما سنتناول الأبعاد النظرية والعملية لهذا الخطاب، موضحين كيف ينتقل من تشخيص الواقع وتحليل عناصره، إلى استدعاء المثال التاريخي المناسب، ثم تجريد "السنة الإلهية" منه، وإسقاطها على الواقع المعاصر. كما سنستعرض الأهداف المتعددة التي يحققها هذا الأسلوب، من اكتساب الشرعية وتوليد القناعة، إلى مواجهة الشبهات وحفظ الأمل في نفوس الأمة.

من المسلّم به أن قيام الثورات والحركات الاجتماعية الكبرى، على مدى التاريخ، قائمٌ على سُنّة أنّ كلّ (فِعْلٍ) يسبقه (خِطَاب)، وكل (خِطابٍ) يتقوّم حول (فِكْرةٍ)، ولا تُولَد الفِكْرَة إلا في وعاء اللغة، وعليه لا يمكن لمشروع حضاري أن يخرج إلى أرض الواقع إلا مع الاختيار الواعي والمدقق لمفردات المصطلحات التي تستخدم للتعبير عن هذا المشروع، ويتطلب خطاب قائد هذا الحِراك أو الثورة نمطًا خاصًا من المفردات لا يكون فيه مجرد "عالم دين" بقدر ما يكون إنسانًا مسؤولًا ذو مسلكٍ ونهجٍ وسَمتٍ "أبويٍّ"؛ فالمعرفة الدينية يجب أن تتحوّل إلى سرد مستساغ وسهل الاستعمال في التداول اليومي لعوام الناس. وحتى يمكن التعرف على بُنية خطاب (السيد الخامنئي) في مراحل الثورة الإسلامية يجب في البداية تشخيص الموضوعات الأساسية التي تُمثل المحور الذي تدور حوله الأمثال التاريخية في خطب (السيد الخامنئي)، وهي:

- أصالة القرآن ومرجعية السنن الإلهية في القصص القرآني.
- استحضار موارد القوة في كل نموذج حضاري، ومحاولة إسقاطها على مشروع الاسلام الحضاري، لتقديم عِبرة عملية.
- استحضار البُعد الأخلاقي والمعنوي في كل حادثة وتجربة تاريخية وتقييمها والبناء عليها في فهم النتائج للتأكيد على عدم الاكتفاء بالبُعد المادي.

- مراعاة تأسيس بيئة الوحدة الاسلامية، سواء في اختيار نماذج إسلامية جامعة، أو حضور مفكرين من غير الشيعة في خطابه ومرجعياته الفكرية.
- العمل على استنهاض وتشجع الطاقات على: التجريد والنقد والابتكار. وتقليص مساحة المُقدَّس والممنوع.

وكنظام أُسِّس على مبدأ "السيادة الشعبية الدينية" اتجهت طبيعة العلاقة بين "الولي الفقيه" وعوام الناس من حالة الإملاء والتعليم إلى حالة الحوار التفاعلي من خلال محاولة تحسُّس مشاعر ومشاكل وطموح المتلقي من أجل تقديم الاستجابة المناسبة لها، جميع ذلك في إطار مجموعة المصطلحات والاستعارات والصُّوَر الذهنية التي تصنعها بيئة المتلقي، لتكون مهمة "الولي الفقيه" **بما هو "قائد شعبي"** هي المسير بالمؤمنين بمشروعه بدءًا من "المشكلة" والحالة الأرضية ليصل بالنهاية إلى المرجعية الإلهية، ولتكون مهمته **بما هو "فقيه"** أن يستفرغ وُسْعَهُ في وَصْل أسئلة الواقع بإجابات الإسلام. وهنا تتجلى الممارسة العملية لفعل القيادة الإسلامية، التي تمثّل الفارق بين "التنظير الفقهي الفلسفي المجرّد" (على أهميته) وبين القيادة السياسية والاجتماعية، حيث يكون تصميم القالب التبليغي على أساس مشكلات المجتمع المستهدف، وفق تعريفه وإدراكه، بهدف نهائي وهو أن يتلقى المعرفة الدينية من زاوية الحاجة والضرورة الواقعييْن وليس مجرد "فروض نظرية"، ومن هذا المنطلق يشعر المتلقي بالفائدة والقناعة وتتشكل لديه الرابطة العملية مع الشريعة[1]. وتتكون منهجية (السيد الخامنئي) العملية في توظيف الأمثلة التاريخية والسنن الإلهية في خطابه العام في عدة مراحل:

[1] هادي قبيسي: "الخطاب الإسلامي المعاصر – دراسة معالم التشكُّل ووظائف الخطاب وآفاقه"، ص. 43.

- **مرحلة تحليل وإدراك الصراعات** السياسية الدولية والإقليمية والداخلية والصراعات الاجتماعية بأبعادها المادية والروحية، من أجل تشخيص العِلَّة.
- **تحديد المثال التاريخي المناسب** لرفع الوعي بالمشكلة أو تقديم الحلول لها من خلال السنن الإلهية المجردة في المثال التاريخي.
- **مرحلة تحليل المتلقي ومعرفة قابلياته** النفسية والذهنية والبُنَى الثقافية للمجتمع وفهم عناصر الجذب والارتكاز لدى كل مجتمع، وتصنيفها حسب الأنماط النفسية والسلوكية المعروفة في علم النفس الإسلامي، والبحث عن عناصر الجذب الثقافي الذاتي في المجتمع والبيئة سيما القريبة من الرؤية الإسلامية أو التي لها جذور من الثقافة الإسلامية.
- **مرحلة بناء الجسور** لجسر هوة النقص في المبادئ العامة الكلية والبحث عن المبادئ المشتركة مع المجتمع المستهدف، والتأسيس عليها لتشكيل الحد الأدنى من البنية التحتية للحكمة العملية للفرد والمجتمع. مع الاستناد إلى الأدبيات الشعبية والتصورات المُتخيَّلة عن الذات ليعبّر عن رسالته (بلسان قومه).
- **مرحلة تثوير المتلقي** وخلق الاشتباك مع الواقع من خلفية رسالية، من خلال تقريب القضايا الكبرى من وجهة نظر المتلقي الفردية، وربط أزمات الواقع الاجتماعية بالقضايا الشخصية المحسوسة، وما كان منها عصيًّا على التقريب للأذهان يلجأ فيه للاستعانة بالأمثلة التاريخية والسنن الإلهية.
- وختامًا التأكيد على الإحالة المرجعية والاستدلال العلمي لرفع وعي المتلقي وتطوير نمط العلاقة –بين "الوليّ الفقيه" ولمجتمع– من الاتباع الأعلى إلى الاتّباع على بصيرة.

ولم يقتصر توظيف مبدأ السنن التاريخية لدى (السيد الخامنئي) على مسألة خلق الوعي وتكوين البصيرة السياسية أو التغيير الثقافي الجذري، ولكن تَبْرُز أهمية التفكير السنني لدى القيادة الإسلامية أثناء اتصالها بجماهيرها لإصابة عدة أهداف:

- اكتساب الشرعية من خلال توجيه الرأي العام للمجتمع ككل إلى العمل على بصيرة استراتيجية للمشاركة في حماية القضايا الأساسية والتوجه نحو الأولويات.
- توليد القناعة والمشاعر الإيجابية من أجل تأدية الوظائف الإلزامية أو الطوعية بالحماس والإخلاص والتحريك الذاتي اللازم.
- ضبط الإطار الفكري وليس مجرد إطلاق أحكام أخلاقية ومعرفية وفقهية، بل إعادة التأكيد على الإطار الفكري والمشروع الحضاري إما باستدعاء صورة النقيض التاريخي (الإمبراطوريات المستكبرة)، أو باستدعاء صورة المثيل (حكومات الصالحين على مر التاريخ).
- حفظ الأمل والمعنويات من خلال استعادة الجماهير من سيطرة الثقافة المادية باستخدام المُثُل التاريخية لإعادة ضبط البوصلة ومعرفة مكانهم من التاريخ والاندفاع نحو مواصلة الحركة الإنسانية الحضارية.
- مواجهة الشبهات من خلال تفكيك الأزمات الفكرية الحالية واستدعاء نظيراتها في التاريخ وضرب الأمثل لكيفية مواجهاتها أو تبيين مآلات الحضارات التي استسلمت لهذه الأزمات ولم تستجب لها بالشكل الصحيح.
- توسيع دوائر متلقي الخطاب؛ فالتمثيل بالسنن التاريخية في نفسه سرد بسيط ومؤنس وكافي للشرائح الشعبوية، وفي نفس الوقت يفتحُ آفاقًا أمام النخبة لتناول القضية من زوايا تاريخية أوسع لا يشترط أن يتم ذكرها بالتفصيل في الخطاب[1].

[1] حول تفاوت الشرائح الاجتماعية والخطاب المناسب لها، راجع: لقاء (السيد الخامنئي) مع مجموعة من مسؤولي منظمة الإعلام الإسلامي، 18 كانون الثاني/يناير 2023.

- مخاطبة الأبعاد الباطنية والمعنوية للمجتمع (كوحدة واحدة أو كأفراد) بهدف تحقيق التكامل المعنوي الجماعي من خلال الانسجام والتناغم وتوحيد الهدف، عندما يشعر المتلقي أنه جزء من حركة المصلحين العظام وأنه في وارد صناعة التاريخ.

1.1.7 الأبعاد النظرية .. بين بنية الفكر وبنية الخطاب

تميز المذهب الشيعي في أدبياته بتقدير وتصعيد نموذج "العالِم العامل"؛ فـ(السيد الخامنئي) يرى أنه حتى تعريف "النبوة" تمثّل في ماهيتها الحقيقية قيم اليقظة والبعث بعد الجمود والسكينة؛ حيث يظهر هذا البعث أولا في باطن النبي نفسه وروحه، ثم في البيئة المحيطة به في العالم[1]، والتي تكتسب من خلال جهد النبي طابع الاستدامة في إحداث البعث والتغيير الأساسيّن في المجتمع وفي سياق الحياة البشرية، مما يخلق ما أسماه "مسؤولية الرسالة"[2]، التي تهدف إلى تزيين النظام الاجتماعي والإنساني الصحيح وتنظيمه بما يتطابق مع الفطرة، وإيصاله إلى الكمال، ما يستلزم أن هذه "الرسالة" لا يمكن أن تكون ناجحة إلا إذا تحققت وتجسّدت فكرًا ونفسيّةً وعملًا على يد "مجموعة منظّمة ومستمرة" تسقط تجربتها في الميدان.

نحاول في هذا الفصل تسليط الضوء على كيفية توظيف (السيد الخامنئي) للتاريخ لا من جانبه النظري من حيث أنه مرجع ديني ومفكر ورمز فكري لـ"الإسلام الحركي"، وإنما من خلال تطبيق الفهم السنني بشكل عملي في التحامه مع الواقع من حيث أنه وليٌ وقائد، وذلك من خلال متابعة منهجيته في تحليل معطيات الزمان والمكان والسياق الاجتماعي والتاريخي للأحداث الكبرى في مسيرة الحضارات والمجتمعات السابقة وإسقاطها على الواقع، والتي يلاحَظ فيها نمط ثابت: هو اجتهاده في استكشاف موارد القوة والحكمة ثم إعادة صياغة ذلك ومحاولة إفشاءه في روح المجتمع الإسلامي؛ لإكسابه كل ما أمكن من أبعاد ثورية جهادية،

---

[1] السيد علي الخامنئي: مخطط الفكر الإسلامي في القرآن، ص. 67.
[2] السيد علي الخامنئي: مخطط الفكر الإسلامي في القرآن، ص. 71.

ومحاولة تعزيز ثقافة الإسلام الحركي من خلال تقديم قراءة ثورية للتاريخ ولسنن التاريخ من خلال خطاب ديني مبني على عدة أسس وخطوات عملية، وهي:

- تقديم تمهيد يوضح معالم المرحلة الحالية وظروف الزمن الحاضر مع ربطها بشكل عقلاني بمرحلة مشابهة في التاريخ الإسلامي من حيث المتعلقات والمتغيرات.
- استخلاص المبادئ الكلية والسياسات العملية وتنزيلها تدريجيًّا مع الواقع الحالي من منطلق الرؤية الكونية الإسلامية ومحددات وموازين الشريعة الإسلامية وبما يلائم الظرف الميداني.
- يشكّل صورة كلية لحركة التاريخ في الوقت الحاضر ثم يوضّح تأثير المتلقي والثورة (الـ"نحن") في حركة التاريخ في المدى الاستراتيجي لا المدى اللحظي الآني.
- عدم الاكتفاء بإطلاق الأحكام الأخلاقية أو المعرفية عن حادثة معيّنة، بل وضع تلك الاحكام في إطار سياسي ومؤسساتي، بما يعطي للسنن الإلهية دورًا في تحويل هذه الأفكار المجرّدة إلى ممارسات عامة وينقل فعالية التاريخية إلى الواقع العملي لتغيير أفكار وروحية ونفسية الأفراد والمجتمعات.
- الارتكاز على المضامين الرسالية في حوادث التاريخ الإسلامي لتمثل رافعة معنوية تعيد شحن المتلقي للاندفاع في خط الثورة الإسلامية وزيادة قدرته على تحمل المَشَاقِّ وتَحَدّي القوى الكبرى، كما يعمل على وَصْل تحديات الواقع بالتاريخ لاستحضار الأبعاد المعنوية الحاضرة في الروحية الثقافية الإسلامية.
- إثارة العاطفة والانفعال والطموح بالاستفادة من المخزون العاطفي للثقافة والتاريخ الإسلاميين. وتوجيه بؤرة تفكير المجتمع ككل (روح المجتمع) إلى المسارات والغايات الثورية ودعم التوجهات الرسمية للمجموع (الأمة / المجتمع / دولة) لحماية القضايا ذات الأولوية.

- يستشرف المخاطر متوسطة وبعيدة المدى للتنبيه عليها والاستعداد لها معنويًّا وماديًّا ما يفتح عين اليقظة وأُفُق الأمل. ويستشرف المتطلبات المادية والنفسية والروحية للتحديات القادمة.
- بعد الخروج من تجرد الفكرة وتحريك المعنويات واستشراف المخاطر نصل إلى بُعد "المعايشة الشخصية"؛ حيث يحقق "الوليّ الفقيه" أقرب اتصال مع المتلقي، وذلك من خلال سرد التجربة الفردية الخاصة.

جميع ما مضى ما مراعاة أن تحويل الثقافة الدينية (والتاريخ الديني) إلى تبليغ عمومي يجب أن يكون متحفِّظًا من محذوريْن:

الأول: الإغراق في الحكاية الشعبَوِيَّة.

الثاني: التجمُّد في القالَب المَدْرسي.

وعليه فإن الفقيه "المسؤول" في خطابه يجب أن تكون عملية توظيفه للمفردات والاستعارات والأمثلة حدًّا وسطًا يجمع بين شقين[1]:

الأول: محاكاة الألفاظ البسيطة المتداولة، والأفكار العصرية الرائجة، والنقاشات الاجتماعية الحاضرة، لتكون قريبةً من منطق المتلقي فيَتَألَّفها ويشعرُ بقُربها العمَليّ وإمكانية تطبيقها على وَاقِعِه. فتتعمّق وتتجذّر الفكرة في وعيه، ويصير قادرًا على استدعائها بسهولة أمام ذاته وأمام غيره.

---

[1] الإمام السيد علي الخامنئي: جهاد التبيين، ص. 155.

الثاني: انتقاء السردة التاريخية المعتبرة علميًّا والتي تصل بالمتلقي إلى التغيير الثقافي بالمقدار الذي يناسبه وفي الاتجاه الذي يحتاجه، فيكون الفقيه كالطبيب الذي يختار العلاج الدقيق بناءً على تشخيص دقيق لعِلَلِ مُريديه.

على سبيل المثال، إذا أراد (السيد الخامنئي) من خلال موقع "القائد" أن يطرح فكرة أن الخلاف مع الغرب ليس فقط خلاف سياسي من باب التدافع وتزاحم المصالح، ولكنه خلاف عقائدي أو ما يمكن التعبير عنه بـ "صراع مبادئ" أو "صراع حضارات"[1]، فلن يمكنه صياغة المقدمات الموصلة لهذه النتيجة في خطاب مدته ساعة أو ساعتين، ولكن ذلك ممكن جدا من خلال استدعاء سرد تاريخي لواقعة ما (مثلًا تدبير المخابرات الأميركية الانقلاب على حكومة مصدّق) والانتقال منها إلى تجريد "السنن التاريخية" في هذه الحادثة (مثلًا: "شَرَه الاستكبار الذي لا يشبع وعدم مراعاة القانون والأخلاق")، ثم تطبيقها على الواقع (في قضية المفاوضات النووية مثلًا) .. وهكذا. جميع ذلك مع إعطاء الاهتمام اللازم للبُعد الجمالي في الخطاب؛ ففيما ترتكز فيه الدعايات الثقافية المادية إلى عنصر الإغراء الحسّي للمتلقي لتحريك غرائزه البدائية متجاوزة الطوْر العقلي في عملية التأثير في قناعاته وتَوجُّهاته[2]، كذلك، تتأكد أهمية مراعاة البُعد الجمالي في الخطاب الإسلامي على مستويات: العبارة، وطريقة السرد، وأسلوب تجريد الفكرة، والمدخل الأقرب لتطبيقها، وهو ما يطبقه (السيد الخامنئي) بدقّة كما سنتناول في أمثلةٍ في الفصليْن الأخيريْن.

---

[1] Jeffrey T. Checkel : "The Constructivist Turn in International Relations Theory", p. 149.

[2] للمزيد حول نمط عمل الدعاية المادية، راجع: وائل حلاق: قصور الاستشراق – منهج في نقد العلم الحداثي.

2.1.7 الأبعاد العملية لخطاب السيد الخامنئي

حسب (هادي قبيسي)[1] فمن حيث المضمون يبتني خطاب (السيد الخامنئي) على ثلاثة عناصر مركزية: البُعد الأصولي، البُعد التجريبي، البُعد التفعيلي القيادي [الإجرائي]، بحيث يكون خطابًا جامعا بين المعارف الإسلامية والتاريخية والتجارب التطبيقية[2]، وتتفاوت نوعية الأفكار في كل بُعد من الأبعاد الثلاثة، ففي حين تكون الأفكار المتداولة تنفيذية ملموسة في البُعد (التفعيلي القيادي)، إلا أنه في مرحلة التأسيس والتأصيل تكون السمة الغالبة للأفكار هو التجريد والأزلية (السُننية / الناموسية)، والتي تتسم بالصعوبة في تبيينها للمتلقي من غير المتخصصين إلا باستخدام عدة أدوات تواصلية مثل الاستدعاء التاريخي والاستعارة من "السنن التاريخية" وأحيانًا الصياغة في قالبٍ قَصَصِي؛ فتقريب الأفكار المجردة إلى ذهن المتلقي غير المتخصص، والتأكيد على كون هذه الأفكار حقائق مجرَّدة في عالم الذهن، هو أمر يصعب تكثيفه في مدة خطاب (ساعة أو أقل).

ويمكن ملاحظة عدة أبعاد في المستوى الإجرائي التطبيقي لخطابات (السيد الخامنئي) منها:

البُعد الأول (التأسيسي المعرفي): إعادة تعريف الهوية الجمعية على أسس إسلامية والتعريف بالعالم والموقف من المستجدات فيه، وأهدافه:

- احتواء حالة اليأس والإحباط من الأزمات المفروضة.
- توفير المعلومات والتعريفات الصحيحة للفئات الشعبية التي قد تكون تأثرت بالدعاية المضادة.
- إعادة إحياء الرؤى العقائدية والروحانية والأخروية وتطبيقها على تعريفات الواقع الحالي.

---

[1] مدير مركز الإتحاد للأبحاث والتطوير، باحث متخصص في الشؤون السياسية، وخبير في السياسات الأمريكية في الشرق الأوسط.

[2] هادي قبيسي: "خطاب الإمام الخامنئي كمدرسة فكرية شفاهية – المضمون والسرد والخصائص"، ص. 2.

- التعريف بالغاية من الوجود وخلق الإنسان والاجتماع البشري في سياق القراءة التوحيدية، وإعادة الاعتبار لمسؤولية الإنسان أمام الله أولًا ثم المجتمع والناس.
- رفع مستوى البصيرة السياسية وقدرة المتلقي على التشخيص وترتيب الأولويات وفق المنظور التوحيدي.
- مواجهة الشبهات من خلال مساعدة المتلقي على تجاوز الشبهات الأساسية المطروحة في التداول المعاصر من خلال المعرفة الكافية بالمسائل محل الجدال[1].
- تبيين نقاط ضعف النموذج الغربي: وإبطال آثار عمليات الإبهار والتزيين المستخدمة في تسويق ذلك النموذج[2].
- تبيين سُبُل تسلُّل الأفكار المنحرفة التي يعتمدها العدو في زرع الأفكار بشكل تدريجي بهدف مسخ الفطرة الإنسانية وتغييب البديهيات العقلية وتعطيل القضايا الفطرية الوجدانية[3].
- تبيين نماذج: الإنسان المؤمن – المجتمع المهدوي – الحياة الطيبة – الدولة الإسلامية – الاقتصاد الإسلام .. إلخ كما هي في المنظار الإسلامي، بهدف التأسيس لوعيٍ حضاريٍّ جديدٍ يعرّف بالإمام ويربط المجتمع به باطنيًّا ونفسيًّا وعمليًّا.

البُعد الثاني (إدارة المجتمع): تحديد الهدف العام لمسير المجتمع والأُفُق والظرف الذي يسير فيه، وأهدافه:

- الحفاظ على الهوية الإسلامية.
- إحياء الأمل وإعادة الثقة بالذات والتحفيز نحو العمل وبعث القدرة على التحمُّل.

---

[1] هادي قبيسي: "خطاب الإمام الخامنئي كمدرسة فكرية شفاهية – المضمون والسرد والخصائص"، ص. 47.

[2] الإمام السيد علي الخامنئي: جهاد التبيين، ص. 230.

[3] الإمام السيد علي الخامنئي: جهاد التبيين، ص. 313.

- التهيئة المعنوية والروحية للتحديات الحالية (مثل: الحصار الاقتصادي والأزمة المعيشية أو الحرب التركيبية أو الفساد الداخلي أو ... التحديات اللاحقة).
- تحقيق شروط ومقدمات الجهوزية الاجتماعية الدائمة للدفاع عن وجود الجمهورية، واستعادة الجماهير من مساحة الراحة والدعة والإخلاد إلى الأرض إلى مساحة اليقظة والاستعداد للتضحية للتعامل مع التهديدات الوجودية.

3.1.7 تحليل سيماء خطابات (السيد الخامنئي)

من خلال تحليل سيماء نصوص خطابات (السيد الخامنئي) يمكن ملاحظة مَيْلِهِ في كثير من الأحيان إلى استخدام مصطلحات تاريخية بغرض توظيفها في تدعيم فكرته أو موقفه، وذلك إما بقصد استدعاء واقعة تاريخية إلى ذهن المتلقي من خلال ذكر المصطلح، أو من أجل التأثير على المتلقي لخلقِ موقفٍ موحَّدٍ ورؤيةٍ موحَّدةٍ لأحد مصاديق هذا المصطلح التاريخي: فيطلق مثلا: على أميركا مصطلح "الشيطان الأكبر" أو على "إسرائيل" مصطلح "يزيد العصر" أو يطلق مصطلح "التوابون" مشيرًا إلى البساطة والسذاجة أو مصطلح "الخوارج" مشيرًا إلى الجهل السياسي والاجتماعي، جميع هذه المصطلحات مصادق لتوظيف المصطلحات التاريخية لأهداف محددة. يقول (السيد الخامنئي):

> "من الأمور الضرورية في كل حركة عامة وفي كل نهضة، أن يتم صياغة اصطلاحات وكذلك بناء مؤسسات على أساس الأفكار والأسس الأصيلة لهذه النهضة الإسلامية وهذا التيار، عندما يطرح فكر جديد –كفكر الحكومة الإسلامية والنظام الإسلامي والنهضة الإسلامية– فإن هناك مفاهيم جديدة تظهر في المجتمع، لذلك، فإن على هذه الحركة وهذه النهضة امتلاك الاصطلاحات المتناسبة معها.".

ويمكن استقراء عدد من الأنماط المتكررة في تناول (السيد الخامنئي) للحوادث التاريخية ومحاولته استظهار قاعدة سننية يستند عليها لبلوغ هدفه، منها:

الأول: محاولة قياس الأثر التاريخي للموقف، من خلال قراءته في سياقه أو استظهار الآثار المباشرة وغير المباشرة التي نتجت عن هذا الحدث، وهذا الاستظهار يظهر –على سبيل المثال– في تعليق (السيد الخامنئي) على رسالة تقريع وجهها الإمام (علي بن الحسين السجاد) (عليه السلام) إلى (محمد بن شهاب الزهري) الذي كان رجل دين مرتبط بسلطة بني أميّة، يقول (السيد الخامنئي) في تعليقه على الرسالة:

> "ونستطيع أن نفهم من الرسالة أن الإمام يخاطب بها الأجيال على مر العصور، لا الزهري؛ لأن الزهري لم يكن بالشخص الذي يستطيع أن يتحرَّر من الأغلال التي تشده إلى موائد بني أميَّة وقصاعهم ولهوهم ومناصبهم وجاههم."[1].

الثاني: يظهر التركيز على تفسير المعنى الرمزي في عدة تفاسير لـ(السيد الخامنئي) لوقائع تاريخية منها على سبيل المثال تعليقه على رواية وصية الإمام السجاد للإمام الباقر (عليهما السلام) وتسليمه إياه صندوقًا يقول:

> "لعل هذا الصندوق يرمز إلى أن الإمام السجاد سلّم ابنه محمدًا مسؤولية القيادة الفكرية والعلمية (فالصندوق مملوء بالعلم) وسلمه مسؤولية القيادة الثورية (سلاح النبي)."[2]، وفي موضع آخر ينقل (السيد الخامنئي) رواية للدلالة على ضرورة اقتران القيادة السياسية بالقيادة الفكرية والإيديولوجية. والرواية عن الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) عن آبائه عن الإمام محمد الباقر (عليهم السلام) قال: "إنما مَثَلُ السلاح فينا مَثَلُ التابوت في بني إسرائيل، أينما دار التابوت دار المُلْك [تأمّل بدقة المعنى الرمزي في التعبير] وأينما دار السلاح فينا دار العلم .."، والكلام داخل الرواية ما بين الأقواس المربعة لـــ(السيد الخامنئي).

---

[1] الإمام السيد علي الخامنئي: محاضرة بعنوان: "قيادة الإمام الصادق" ألقيت في 25 شوال 1394 هـ.ق. في مسجد (جاويد) في طهران المحروسة. (نقلا عن الموقع الرسمي للسيد علي الخامنئي: <https://www.leader.ir/ar/book/21/1?sn=6053>)

[2] الإمام السيد علي الخامنئي: محاضرة بعنوان: "قيادة الإمام الصادق" ألقيت في 25 شوال 1394 هـ.ق. في مسجد (جاويد) في طهران المحروسة. (نقلا عن الموقع الرسمي للسيد علي الخامنئي: <https://www.leader.ir/ar/book/21/1?sn=6053>)

الثالث: يظهر في كلام (السيد الخامنئي) إيلاء أهمية للإحاطة بالسياق الاجتماعي بغرض إتمام فهم حقبة تاريخية في حياة أي شخص، يقول:

> " .. ويلزمنا أن نشير هنا إلى ظاهرة مؤسفة تواجه كل الباحثين في حياة الإمام الصادق (عليه السلام): وهي الغموض الذي يكتنف السنين الأولى لبدايات إمامة الصادق (عليه السلام) التي اقترنت بأواخر أيام بني أميّة. كانت حياة صاخبة متلاطمة مليئة بالحوادث الجِسام، يمكن أن نفهم بعضًا من ملامحها من خلال مئات الروايات. غير أن المؤرخين والمحدّثين لم يعرضوا لنا هذه الفترة بشكل مرتّب منسجم مترابط، ولابد للباحث أن يعتمد على القرائن، وأن يلاحظ التيارات العامة في ذلك الزمان، ويقرن كل رواية بما حصل عليه من معلومات مسبقة، ليفهم محتوى الرواية وتفاصيلها .. ولعلّ أحد أسباب هذا الإبهام يكمن في سرّية حركة الإمام وأتباعه..".

الرابع: فهم المؤثرات الخارجية (مثل السلطات الحاكمة) على عملية تدوين التاريخ وتأثير تحالفات المصالح وسقوف حرية التعبير، على سبيل المثال يقول:

> "..ومن هنا تتوافر لدينا معلومات وافية عن تفاصيل الاتصالات السرية في حركة العباسيين؛ لأن حركتهم انتصرت. ولا شك أن حركة أهل البيت لو قُدّر لها أن تنتصر وتستلم زمام الأمور، لاطّلعنا على أسرار تنظيمها الواسع. وثمة سبب آخر يمكن أن يكون عاملًا في هذا الغموض، وهو أن المؤرخين عادة ما يدوّنون ما يرضي السلطان، ولذلك نرى في كتبهم تفاصيل حياة الخلفاء ولهوهم ولعبهم وسهراتهم ومجالس طربهم، بينما لا نرى شيئًا يؤبه له بشأن الثائرين والمظلومين والمسحوقين؛ لأن مثل هذه المعلومات تحتاج من الباحث أن يتحرى ويبحث ويخاطر، بينما حياة الخلفاء مادة جاهزة، وغنيمة باردة تكسب الرضا وتستدر العطاء. والمؤرخون الخاضعون للخلافة العباسية استمروا يكتبون على هذا المنوال مدة خمسمائة سنة."[1].

---

[1] الإمام السيد علي الخامنئي: محاضرة بعنوان: "قيادة الإمام الصادق" ألقيت في 25 شوال 1394 هـ.ق. في مسجد (جاويد) في طهران المحروسة. (نقلا عن الموقع الرسمي للسيد علي الخامنئي: <https://www.leader.ir/ar/book/21/1?sn=6053>)

4.1.7 نماذج التوجيه غير المباشر بالتفكير السنني

يمكن استكشاف نمط محدد يستخدم فيه (السيد الخامنئي) فكرة "السنن التاريخية" في استراتيجيته التوجيهية لبلوغ غاية معيّنة، مثل استخدام الأفكار المجرّدة ضمن سياق تاريخي مختلف ولكنه يشترك مع الأزمة المستهدفة في الواقع من خلال وجه بعيد، ثم توظيف وجه الشبه البعيد بين الأزمتين (الماضية والحاضرة) من أجل بناء أساس معنوي ما يمكن توظيفه للاستجابة للتحديات الواقعية، أحد الأمثلة على استدعاء الأحداث السياسية كانت إبان الاحتجاجات على مقتل (مَهْسا أميني)[1] وما عُرف وقتها بـ"الحرب التركيبية" ضد الجمهورية الإسلامية .. ففي ذروة الاحتجاجات أشار (السيد الخامنئي) في أحد خطاباته إلى لمحة تاريخية حول شعب خوزستان: وهي بطولة عرب خوزستان في معركة الدفاع المقدس ضد النظام الصدامي، وذلك بالرغم من أن اعتداءات النظام الصدامي كانت بدعوى "استرداد" خوزستان، وعلى الرغم أن إشارة (السيد الخامنئي) التاريخية كانت بعيدة عن الحدث الحالي (الاحتجاجات)، إلا أنها حركت في أهل هذه المنطقة عاطفة الولاء نحو الثورة ونظام الجمهورية الإسلامية، وبالتالي لم تقم أي أحداث شغب في مناطق هذه القوميات على عكس مناطق أخرى أكثريتها من قوميات أخرى (الكرد أو البلوش مثلًا)، فكانت هذه الإشارة التاريخية وربط تحديات الماضي (الحرب المفروضة) مع تحديات الحاضر (الحرب التركيبية) هي السبب الذي حال دون امتداد مظاهر فتنة (مهسا أميني) لمناطق خوزستان، ومن ثم ساهم هذا الاستقرار في تعجيل إطفاء الفتنة في المناطق الأخرى[2].

---

[1] مواطنة إيرانية تبلغ من العمر 21 عامًا، تعرضت عام 2019م للاعتقال على يد ضباط دورية الإرشاد بسبب مخالفة ضوابط الملبس في الفضاء العام، على إثرها تعرضت لوعكة صحية أودت بحياتها، واستغلت الحادثة كشرارة لتحريك ثورة ملونة ضد نظام الجمهورية الإسلامية.

[2] هادي قبيسي: الحرب التركيبية، ص. 5.

مثال آخر في خطاب (السيد الخامنئي) باللغة العربية إلى الشعب المصري بعد ثورة يناير 2011[1] يقول:

"... إنّ نهضة الشعوب هي في الواقع حربٌ بين إرادتين: إرادة الشعب وإرادة أعدائه. وأي جانب كان أقوى عزّةٍ وأكثر تحمُّلًا للصعاب، فهو المنتصر حتمًا. يقول –سبحانه–: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فُصِّلت: 30] ويخاطب رب العالمين رسوله بالقول: ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ...﴾ [الشورى: 15]."[2].

.. في هذا الاقتباس يمكن أن نلاحظ تطبيق نمط التوجيه غير المباشر نحو التثوير والوحدوية والأسلمة من خلال:

- في البداية يجرّد فكرة "صراع الإرادات" ليستدعي لها وعي المتلقي.
- مع التركيز في السرد على مكامن القوّة في السردة التاريخية: "الوعد الإلهي بالنصر".
- إسقاط فكرة "الاستقامة السياسة" في الواقع كانتصار للإسلام وللنبي كما كان وضع الصراع مع الكفر في فجر الإسلام.
- مع مراعاة استخدام القصص القرآني كمحور لأطروحته للشعب المصري الذي هو شعب تاريخيًّا متديّن بطبعه[3]، مع ما في ذلك من مراعاة للحساسية المذهبية والسياسية للمتلقي؛ للوصول إلى أعلى قدرة من تجريد الفكرة الأساسية: "صراع الإرادات".

---

[1] خطاب السيد علي الخامنئي، المكان: طهران، الزمان: 2011/11/04.

[2] مع تصرف بسيط غير مخلّ.

[3] عبد الناصر محمد سرور: "دور الخطاب الديني في التعبئة السياسية في عهد الرئيس عبد الناصر"، ص. ص. 724.

- الخطورة الأخير، بعد الفراغ من إقناع المخاطَب بالتضامن ووحدة المصير مع المخاطِب، ينتقل إلى توجيه وإقناع المتلقي –الشعب المصري– بأهمية الثبات والمواجهة مع العدو الحقيقي والمشترك: الغرب والاستكبار.

ويمكن تلخيص آليات التوجيه غير المباشر من خلال الخطاب السنني في نقاط هي:

1. في البداية يستعرض العبرة أو الفكرة المجردة أمام الجمهور ومن خلال ذلك يحقق "الغرض الاتصالي" مع المتلقي لإيقاظ قوى العقل الواعي قبل سرد أي واقعة تاريخية[1].
2. يحاول استعراض أوجه الشبه بين الواقعة التاريخية والجانب العملي الذي يكون بصدد الكلام عنه؛ من أجل توضيح أوجه التباين والتشابه لتقليل مساحة سوء الفهم التقاط المتلقي للفكرة المجردة.
3. سرد الواقعة باستخدام لغة الاستعارة لا التناصّ، أي إبراز مصطلحات محددة تبرز الفكرة بشكل مجرد[2]، ثم صياغة التصوُّر وتجسيد المفهوم وتبسيطه في صورة شعار مؤثر في نَفْس المتلقي[3].
4. وإسقاط هذه الصورة على الأطروحة السياسية للمنظومة الفكرية التي يتبناها[4].
5. الخطوة الأخيرة، المحاولة الإقناعية، من خلال الحِجَاج اللُّغوي بالقياس والتماثل ثم التكرار والاستعارة؛ وذلك بهدف إحداث التغيير المنشود في الموقف الفكري أو العاطفي للمتلقي.

---

[1] للمزيد حول تطبيقات "إيقاظ الوعي" بالاستعارة من السنن التاريخية، راجع: مورينو: الاستعارة في الخطاب السياسي لهوجو شافيز، تكريس الأمة والثورة والمعارضة. (رسالة دكتوراه).

M.A Moreno : Metaphors in Hugo Chavez's Political Discourse: Conceptualizing Nation, Revolution, And Opposition. (dissertation for the degree of Doctor of Philosophy), p. 40.

[2] C.W. Lin : The Study of Political Language: A Brief Overview of Recent Research. Chia-Nan Annual Bulletin. v. 37, p. 471.

[3] عيسى عودة برهومة: "تمثلات اللغة في الخطاب السياسي"، ص. 134.

[4] بهاء الدين محمد مزيد: تبسيط التداولية (من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي)، ص. 129.

جميع هذه الآليات تجري مع مراعاة مجموعة من المحددات العلمية واللغوية في جميع هذه الخطوات منها:

- التشجيع على تجاوز الأنماط والقيود والتحلّي بالشجاعة في الفهم؛ لأن الخوف من مخالفة المشهور والسائد غالبا ما يولِّد حالة الانغلاق والتقوْقع على الذات، أو ضياع الحق بسبب السكوت عن تبيينه[1].
- التحلي بروحية **حرية الفكر** التي هي المحرك الأول لتقدم البلاد وتحقيق الرشد الاجتماعي والعلمي والفكري والفلسفي الناتج عن الحوار والاختلاف البنّاء[2].
- التحلّي بالنظرة الشاملة الكلية عند تقييم حدث؛ فالنظرة المستوعبة الشاملة دون الاستغراق في التفاصيل والجزئيات هي التي يمكن أن تعطي الإنسان حُكْمًا صحيحًا[3].
- رواية الحدث بلغة محايدة من موقع المتفرج "مع" المتلقي.
- أن يستخدم في لغة السرد ضمائر من شأنها إبلاغ الشعور بالتضامن والوحدة بين المرسل والمتلقي؛ من أجل إذابة أي مقاومة ضد الخطاب.
- يتنازل أثناء استعراضه الحدث عن سلطته كـ "قائد" أو "خطيب" ويتحدث مع المتلقي بصيغة الجمع (الـ"نحن").
- بعد تجريد الفكرة وتثبيتها في نفوس المتلقين، يستعيد تفعيل سلطته من موقع المسؤولية من خلال أساليب: الأمر والنهي والتحذير[4].

---

[1] مقتبس من خطاب بتاريخ: 2009/09/24

[2] مقتبس من خطاب بتاريخ: 2006/06/19.

[3] مقتبس من خطاب بتاريخ: 2008/05/03.

[4] للمزيد حول دور السلطة في انتاج الخطاب وتأويله، راجع:

- عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، ص. 227.

5.1.7 خلاصة الفصل

إذًا، لا يُلقى خطاب السيد الخامنئي بشكل عشوائي، بل هو عملية هندسية دقيقة تهدف إلى بناء الوعي وتوجيه الفعل، حيث اتضح أن استحضار السنن التاريخية هو العمود الفقري لهذه المنهجية، التي تعمل كجسر يربط بين المبادئ المجردة والتحديات الواقعية، وبين الماضي والحاضر والمستقبل. هذا الأسلوب لا يقتصر على إيصال المعلومات، بل يهدف إلى إحداث تحول في رؤية المتلقي ونفسيته، ولتكتمل الصورة، سننتقل في الفصل الأخير إلى عرض نماذج تطبيقية حية من هذه الخطابات لنرى هذه المنهجية في حالتها العملية.

- سیدعلی اصغر سلطانی: قدرت، گفتمان و زبان (سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران)، ص. ص. 38 – 48.

فصل (8): نماذج تطبيقية لاستخدام السنن التاريخية والإلهية في خطاب (السيد الخامنئي)

هذا الفصل بمثابة التطبيق العملي لكل ما تم التنظير له في الفصول السابقة، حيث سنقوم بعرض وتحليل نماذج مختارة من خطابات (السيد الخامنئي)، سواء تلك التي تستند إلى التاريخ الإسلامي والعالمي (التفسير السنني للتاريخ)، أو تلك التي تنطلق مباشرة من الآيات القرآنية (التفسير السنني للقرآن)، سنحلل كل نموذج على حدة، مبرزين السياق، والأزمة المستهدفة، والمثال التاريخي المستخدم، والسنة المستنبطة، وكيفية إسقاطها على الواقع، لنرى بأم العين كيف تتحول "فلسفة التاريخ" إلى أداة عملية للقيادة والتغيير.

1.8 نماذج التفسير السنني للتاريخ

استخدم (السيد الخامنئي) عدة استراتيجيات لغوية من أجل توظيف "السنن الإلهية" في التبيين أهمها هو صياغة الحدث التاريخي في قالب "ما وراء تاريخي – Metahistory" من أجل تنبيه ذهن المتلقي إلى الموضوع والرسالة الأساسيين وعدم التشتت في رسائل فرعية أو الاستغراق في "الحكاية" عن الحدث، ومن ثم –وانطلاقًا من هذه الصياغة– يأخذ بيد المخاطب إلى طبقات معنائية أعمق. وسنحاول في هذا الفصل استعراض بعض النماذج لاقتباسات من خطابات (السيد الخامنئي) وتحليلها حسب المعطيات النظرية التي تم طرحها في الفصول السابقة.

1.1.8 النموذج الأول: كيفية تسلل الاستبداد بعد الثورة

يقول (السيد الخامنئي):

" ... أنقل لكم، لأخذ العبرة، مقطعاً من تاريخ صدر الإسلام؛ فبعد زمن خلافة أمير المؤمنين وخاصة بعد شهادة الإمام الحسن (ع) أصبحت مدينة الكوفة دائماً مركزاً للاضطرابات والفوضى بالنسبة للحكم الأموي، الذي عجز عن مواجهة الأمر (مثلما عجز نظام الشاه أمام

مدينة قم، مدينة الدم والثورة)، فكان بنو أمية كلما عينوا والياً لهم على الكوفة تمرد عليه الناس، فيجد نفسه مضطراً أن يعود للخليفة الأموي خالي الوفاض، كي يقول له لا أستطيع أن أنفذ سياستكم وأنا مضطر أن أتوافق مع زعماء الشيعة كي تهدأ الأحوال.. أمام هذا الواقع انبرى الحجاج بن يوسف سفاح بني أمية المشهور وطلب من الخليفة عبد الملك بن مروان أن يوليه الكوفة، متعهداً له أن يحل المشاكل ويجعل الكوفة خالية آمنة من التوتر، فولّاه الخليفة كما أراد، وكتب له كتاباً بذلك، فطلب الحجاج منه أن يخفي هذا الكتاب ولا يطلع عليه أحداً حتى يصل للكوفة ويرسله بذلك. فبقيت هذه المسألة سرية و لم ينتشر الخبر... رحل الحجاج إلى الكوفة مع عشرين فارساً مسلحاً من المحاربين الأشداء، دخلوا الكوفة خلسة قبل أذان الفجر، وتوجهوا إلى المسجد حيث كان الناس يتهيؤون لصلاة الصبح وأكثرهم مشغول بالدعاء وقراءة القرآن، نشر الحجاج رجاله على أبواب المسجد ومداخله وطلب منهم أن يبقوا على استعداد دون أن يثيروا أي حركة.

أما الحجاج فقد وضع عمامة حمراء على رأسه وتلثم، ثم دخل المسجد بدون أن يعرفه أحد، واعتلى المنبر بهدوء وجلس بدون أن يتكلم شيئاً وانتظر حتى احتشد المسجد بالمصلين الذين انتبهوا فجأة إلى وجود هذا الرجل الملثم الذي لم يعرفوه، (ولو كان ظاهراً لعرفوا كونه سبق أن حكم الكوفة)، فتوجهت الأنظار إليه بدهشة واستغراب، وغلامه واقف أسفل المنبر، وصاروا يتساءلون عن سر هذا الجالس الملثم الذي تدل علامات عينيه على القسوة والغضب، وكيف أنه يضع سيفه دون غمد على ركبتيه، و لم يكن إمام الجماعة قد وصل بعد... ولما رأى الحجاج أن الوقت صار مناسباً فالأنظار كلها متوجهة إليه باهتمام، رفع عمامته وأسدل اللثام عن وجهه وأنشد الشعر المشهور معرفاً بنفسه:

أنا ابن جلا وطلاع الثنايا * متى أضع العمامة تعرفوني

فعرفه الناس في المسجد، وبدأ الرعب يدب في نفوسهم والأنفاس تتقطع.. أمر الحجاج عندها غلامه أن يقرأ على الملأ كتاب التنصيب للحجاج كوالٍ على الكوفة من قبل الخليفة.. بدايةً، الناس لم تأخذ هذه الرسالة على محمل الجد، فعاد الغلام ليصعد إلى الدرجة الأعلى من المنبر ويعيد القراءة مثبتاً التعيين ومعرفاً الناس على القرار... هكذا تسلل الحجاج بهدوء وتسلل هذا الدكتاتور شيئاً فشيئاً حتى وصل إلى ما اراد.

واليوم على الأمة الإسلامية أن تنتبه وتفتح عينيها جيداً حتى لا تتكرر هذه الحوادث التاريخية مرة أخرى، فالديكتاتورية تأتي بالتدريج، وفي ذلك الزمان لو قاوم أهل الكوفة رجال الحجاج

العشرين لمنعوا فيما بعد قتل آلاف الناس الأبرياء وزج الآلاف من الشيعة وذرية أمير المؤمنين في سجون الحجاج.

الآن ما هو الشيء الذي نقوم به لمنع عودة التسلط الأمريكي في بلادنا؟!

هل لدينا مناعة أو لقاح ضد هذا الميكروب كي لا يعود إلينا؟

ألم تشاهدوا ما جرى في الثورة الفرنسية الكبرى، فبعد انتصارها وتخلص الشعب من "سجن الباستيل" الذي كان رمز الظلم والاستبداد، وتحرر المعتقلون السياسيون وإعدام الملك والملكة الظالمين ومصاصي الدماء وأصبحت الحكومة بيد الشعب الفرنسي. ولكن لم تمض عدة سنوات حتى عادت الدكتاتورية مجدداً، ولكن بواسطة 'نابليون بونابرت' الذي كان جنرالاً عسكرياً فحكم بالحكم العسكري القاسي بعد أن كانت فرنسا مهد الحرية، وبعد هزيمة "نابليون" عادة مرة أخرى حكومة متسلطة، فحكم أبناء لويس السادس عشر (الملك المخلوع والمقتول) لأربعين سنة.

هذا التاريخ أمامنا، احذروا ولو قليلاً أن يحدث ذلك معكم أيضاً؟ كونوا متيقظين، فما الذي يمنع ويضمن أن لا يتكرر هذا الأمر معنا؟! هناك عدة أشياء تستطيع أن تحفظنا، أهمها أن لا تضعوا في حسابكم إلا المقاييس والمعايير الإسلامية.

إن أردتم أن تمنعوا عودة الظلم والتسلط إلى هذا البلد عليكم دوماً أن تراعوا وتحفظوا المعايير والضوابط الإسلامية، هذا أولاً.

ثم عليكم أن تنهضوا وتتجهوا لفهم الإسلام ومعرفته وكذلك لمواجهة أعداء الثورة في جميع مجالات أعمالكم جماعة أو أفراداً، ثم التفطن والوعي العميق لكل ما يجري حولكم."[1].

تحليل النموذج

[1] السيد علي الخامنئي: محاضرة بعنوان: "دروس من حياة الإمام علي. (نقلا عن الموقع الرسمي للسيد علي الخامنئي : https://www.leader.ir/ar/book/21/1?sn=5956

الجمهـور المتلقّي: جمهور متنوع (حضور مسجد) ذو نزعة ثورية عامة – مستوى علمي متفاوت – أعمار متفاوتة.

السيـاق والمناسبـة: محاضرة في أحد مساجد طهران بعد انتصار الثورة الإسلامية في ظل الضغط السياسي والأمني من الحركات اليسارية والليبرالية.

الأزمـة المستهدفة: ضعف المناعة الاجتماعية من الأفكار السياسية المنحرفة المنتشرة بعد الثورة، والتي يؤدي انتشارها إلى عودة الاستبداد. + عدم وجود مقاييس ومعايير للحكم على صوابية أفكار سياسية.

المثـال التاريخـي: تولي الحجاج بن يوسف الثقفي إمارة الكوفة ملتحفًا برداء التديُّن المزيّف ومعتمدًا على عصا الاستبداد والتخويف. + عودة الاستبداد إلى فرنسا بعد سقوط الملكية وانتصار الثورة الفرنسية سواء من خلال الحُكم العسكري (نابليون بونابرت) أو من خلال عودة حُكم أبناء الملك المخلوع.

السنـن المستنبطـة: مقاومة الاستبداد في بدايته أقل كلفة من تركه يستفحل.

أن الاستبداد يستشري في المجتمع بالتدريج وبشكل خفي في البداية.

أن انعدام المعايير والمقاييس للحُكم على الأفكار تؤدي إلى التيه والفرقة.

الإسقاط على الواقع: التوعية بمحاولات التسلط الأميركي للعودة إلى إيران من خلال الحركات المنحرفة فكريًا.

النتائج على المتلقي: ارتفاع الوعي بخطورة الاستبداد وأساليب تغلغله + استنهاض الهمم الثورية ضد التيار الليبرالي الذي يسعى لترويج القيم الأميركية في الخفاء وبشكل تدريجي وناعم واكتساب الجمهور المناعة ضد هذه الأفكار + الدفع باتجاه فهم الإسلام ومعرفة مقاييس ومعايير الحكم على الأفكار.

الاقتدار في النموذج: قدرة القائد الثوري على تبسيط فكرة خطورة الاستبداد واستخدام المثَل التاريخي لتقريب الفكرة لعوام الناس ممن لا يملكون خلفية سياسية وفلسفية من أي نوع + زيادة الدافعية نحو الدراسة والثقافة الدينية الثورية الأصيلة. + تسليط الضوء على الصراع في مستوى الأفكار وأهميته ونتائجه العملية الملموسة من خلال ضرب الأمثلة التاريخية العملية + زيادة عديد الكتلة الثورية والحفاظ عل التحفُّز والحماسة.

2.1.8 النموذج الثاني: الثورة الإسلامية في ميزان الثورات الكبرى التاريخية

في هذا النموذج تناول (السيد الخامنئي) الثورة الإسلامية بشكل تطبيقي في مقارنة مع الثورات التاريخية الكبرى مفرِّقًا بين الثورات الشعبية والانقلابات العسكرية المسماة "ثورات"، ثم استعرض السنن الإلهية في الثورات ومآلاتها بناءً على عامليّ: صراعاتها الداخلية وأُسُسِها العقائدية. يقول:

" .. تعالوا انظروا أنتم وحاولوا أن تقيِّموا حركة الثورة الإسلاميّة نحو الأهداف، على الرغم من وجود كل هذه الموانع والعقبات، إذا أردتُ أن أقيِّم لقلتُ إن الأداء كان جيِّدًا جداًّ، أداء الجمهورية الإسلامية والثورة الإسلامية أحرز درجة جيدة جدا، هل بوسع الآخرين الصمود مقابل كل هذه المشكلات؟ حصلت في زماننا حالات انتقال للسلطة في إفريقيا وآسيا وأماكن أخرى كثيرة؛ لم يصمد أيّ منها، والثورات الكبرى في العالم خلال العهود السابقة –كالثورة الفرنسية الكبرى وثورة أكتوبر السوفيتية– لم تصمد أيٌّ منها حِيال هذه الأحداث، أي أنها انحرفت منذ البداية، صفة الشعبية وصفة الإسلامية وصفة المبدئية هي التي تجعل الشعب الثوري اليوم وبعد ثلاثين عاما يطرح مبادئ الثورة بصوت عال باعتبارها قيمه ومطالباته، هذا نجاح كبير جدًا للثورة، لم يكن الحال كذلك أبدا في الثورات الأخرى.

انظروا إلى الأعمال الأدبية الفرنسية خلال القرن التاسع عشر، وقد وقعت الثورة الفرنسية الكبرى في أواخر القرن الثامن عشر، في مطلع القرن التاسع عشر تولى نابليون زمام الامور، ولكم أن تنظروا في الآثار الأدبية أواسط القرن أي 1830 أو 1840 مثلا وهي كثيرة من شعر ورواية، وسترون الحال التي كانوا عليها بعد مضي ثلاثين سنة على انتصار ثورتهم؛ ساد آنذاك استبداد مطلق وفساد مطلق وتمييز طبقي مفزع، رغم أنهم رفعوا هناك أيضًا شعار العدالة والمساواة ورفْض الاستبداد، إنّ نجاح الثورة الإسلاميّة هو نجاحٌ لا نظير له. والأسوأ منها –أي الثورة الفرنسية– ثورة أكتوبر السوفيتية، والأحداث التي وقعت في زماننا –تسمّى ثورة طبعًا، لكنها كانت في الغالب انقلابات أو جماعات مسلحة تولّت السلطة كما حصل في كوبا ومواطن أخرى– أصيبت غالبًا بهذه الحالة التي ذكرتها؛ أي أنها لم تصمد و لم تستطع الوقوف بوجه العقبات.

والآن لاحظوا أن كل هذه الموانع إنما هي من السنن الإلهية، ليس وجودها من باب الصدفة .. إنها سنن إلهية، بمعنى أن المساعي والحركة تواجه العقبات دومًا، وإلّا لما كان للجهاد معنى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّاً شَيَاطِينَ الإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ

غُرُوراً ...﴾ [الأنعام: 112] كل دعوات الأنبياء كان لها أعداؤها –عقباتها– من الجنّ والإنس، وتقول آية أخرى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلاَّ بِأَنْفُسِهِمْ ...﴾ [الأنعام: 123]، وجود الجماعات المُفْسِدة الماكرة في المجتمعات من السُّنن الدارجة، بمعنى أن الأنبياء لم يقولوا إطلاقًا إنّنا نخوض الساحة حينما يكون الطريق معبّدًا؛ لا، لقد خاضوا غمار الساحة والأجواء متأزّمة وصعبة؛ كالجمهورية الإسلامية والثورة الإسلامية، ولكن في المقابل تقضي السنة الإلهية بأن الحركة النبويّة والحركة الإلهية ومصداقها الثورة الإسلامية إذا تواصلت واستمرت فسوف تنتصر على كل هذه العقبات؛ هذه هي السنة الإلهية، جاء في سورة الفتح المباركة: ﴿وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوُا الأَدْبَارَ ثُمَّ لاَ يَجِدُونَ وَلِيّاً وَلاَ نَصِيراً ¤ سُنَّةَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً﴾ [الفتح: 22 – 23]، إذا وقفتم وصبرتم و لم تُضَيِّعوا الهدف و لم تتركوا العمل والجد فلا شكّ أن الغلبة ستكون لكم في هذا الميدان. هذه هي محصلة كلامي لكم أيها الشباب الاعزاء."[1].

تحليل النموذج

الجمهـور المتلقّي: شباب جامعي (17 ~ 27 عام) ذو روح ثورية ومثقف.

السياق والمناسبة: محاضرة في إحدى الجامعات الإيرانية.

الأزمة المستهدفة: ضعف الثقة الذاتية لدى الشباب في الثورة الإسلامية بسبب الحرب الإعلامية والأزمات الاقتصادية + عدم التفات الأجيال الجديدة (مواليد ما بعد الثورة) إلى الإنجازات الثورية. + الالتباس والاشتباه في عِلَّة الأزمات الاقتصادية هل هي الانحراف عن مبادئ الثورة (الفساد الداخلي) أم بسبب العقوبات؟

[1] لقاء أساتذة وطلاب جامعة شيراز بتاريخ 2008/05/03.

المثال التاريخي: أزمات انتقال السلطة في الدول الأفريقية + انحراف الثورات الكبرى الفرنسية والسوفييتية عن مبادئها. + تكرار وجود المنافقين في مسرح حركة جميع الأنبياء.

السنن المستنبطة: أن الانقلابات المسلحة والثورات "غير الشعبية" محكوم عليها بالنكوص إلى الاستبداد والضعف أمام العقبات.

أن تنازل الثورات (ولو كانت ثورات شعبية)عن المبادئ الثورية يقضي على نتائج أي ثورة.

أن وجود الجماعات المنافقة وعقبات المسير نحو التقدم هو أمر طبيعي ومن سنن التاريخ في جميع الحركات الإصلاحية وأن انتظار زوال العقبات من أجل الحركة نحو الإصلاح هو مطلب طوباوي غير واقعي.

الإسقاط على الواقع: التوعية بحقيقة أن الثورة الإسلامية لازالت تتمتع (بعد ثلاثين سنة) بالاستقامة على مبادئها وشعاراتها التي رفعتها. بدليل صمودها طوال هذه الفترة أمام العقبات والعقوبات وعدم العودة إلى الاستبداد الشاهنشاهي.

النتائج على المتلقي: ارتفاع العرفان بنعمة الثورة الإسلامية وما حققته + إزالة الشبهات التي تتهم الثورة الإسلامية بالاستبداد والانحراف عن مبادئها + إزالة اليأس بسبب وجود الحركات المنحرفة والمنافقين على مسرح الحياة السياسية والثقافية في إيران.

الاقتدار في النموذج: قدرة القائد الثوري على تفريغ الاحتقان الناتج عن الأزمات الاقتصادية والشحن الثقافي والإعلامي + ضرب الأمثلة على الانحرافات الحقيقية عن المبادئ وكيف تكون تجلياتها في الواقع ومقارنتها بحالة الثورة الإسلامية + التعريض بالأفكار

اليسارية (نماذج: كوبا – الثورة السوفيتية) والأفكار الليبرالية (نموذج: الثورة الفرنسية) وأنها لم تنتج سوى الاستبداد + تبيين حقيقة أن الأزمات في الداخل الإيراني ناتجة عن الاستهداف بالعقوبات لا عن فساد المبادئ الإسلامية أو التخلي عنها.

3.1.8 النموذج الثالث: السنن التاريخية في صراع إيران مع أميركا (الإسلام مع الاستكبار)

في هذا النموذج يستعرض (السيد الخامنئي) في مقارنة تاريخية الأخطاء التي وقعت فيها الإدارة الأميركية عندما حاولت استهداف النظام الإيراني من الداخل كما فَعَلَتْ سابِقًا مع الاتحاد السوفياتي، فبعد مقدمة بسيطة حول معلوماتٍ لديه عن الخطط الأميركية، يستعرض (السيد الخامنئي) في مقارنةٍ سريعةٍ خَمسَ فروق جوهريةٍ أخطأت في إدراكها الإدارات الأميركية عند تطبيقها نفس المقاربة التي تعاملت بها مع نظام الجمهورية الإسلامية، يقول:

> "... كشخص تعامل مع مواضيع وتيارات سياسية متعددة منذ بداية الثورة، أنا معتاد إلى حد كبير على السياسيين وأقوالهم فضلًا عن الدوافع الكامنة وراء الدعاية في وسائل الإعلام الدولية. وبناءًا على هذه الخبرة توصلت إلى الاستنتاج بأن الولايات المتحدة وضعت خطة شاملة للإطاحة بالنظام الإسلامي. وتُعَد هذه الخطة تقليدًا للخطة التي أدت لانهيار الاتحاد السوفياتي السابق. فالمسؤولون الأميركيون ينوون تطبيق الخطة عينها في إيران، علمًا أنه في ملاحظاتهم الأنانية والمتسرعة –غالبًا– التي أدلو بها إبّان السنوات القليلة المنصرمة ما يكفي من الأدلة لتأكيد نيّتهم القيام لذلك.
>
> بَيْد أن العدوّ ارتكب بعض الأخطاء في حساباته. وأنا سأتطرق إلى هذه الاخطاء لكن هذا لن يساعد العدو في تصحيح تلك الأخطاء بما أن مشكلته الأساس تكمن في معرفته الخاطئة للوقائع الإيرانية وبالتالي في سوء تخطيطه. لهذا السبب دائمًا تبوء جميع خططهم حول إيران بالفشل.
>
> أما بالنسبة إلى الأخطاء التي ارتكبها الأعداء، فالخطأ الاول أن السيد خاتمي ليس جورباتشوف؛ والخطأ الثاني أن الإسلام ليس الشيوعية. أما الخطأ الثالث فهو أن النظام الشعبي للجمهورية الإسلامية ليس النظام الديكتاتوري للطبقات العاملة. والخطأ الرابع هو أن إيران المتكاملة ليست شبيهة بالاتحاد السوفياتي السابق المؤلف من جمهوريات مختلفة. والخطأ الخامس هو أنهم قللوا من تقدير الدور المحوري للقيادة الدينية والروحية في إيران."[1].

---

[1] السيد علي الخامنئي: خطاب: "الإصلاحات والاستراتيجيات والتحديات"، 10 تموز/يوليو 2000.

في موضع آخر في نفس السياق يقول (السيد الخامنئي):

"... إن إيران تلفت انتباه هذه القوة المستكبرة والمعتدية إلى أمور عدة. أولها أن إيران بلد غنيّ بموارده الطبيعية على غرار النفط والغاز. وثانيها أن موقع إيران الجغرافي بالغ الأهمية بما أن لها خطًّا ساحليًّا طويلًا على الخليج الفارسي وبحر عُمان وهي تشكل بوابة الغرب الرئيسية إلى آسيا الوسطى .. غير أن السبب الأساسي للعداء الأميركي تجاه بلادنا هو الهوية الإسلامية لنظامنا ومعارضة نظامنا الإسلامي للقمع والسيطرة والديكتاتورية والاتكال السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي على الآخرين."[1].

في موضع آخر في نفس السياق يقول (السيد الخامنئي):

"... من الطبيعي بمكان أن ترى قوة قمعية على غرار الولايات المتحدة في نظامنا الإسلامي عدوًّا وخصمًا لا يُحتمل؛ فهي تحاول إرساء ديكتاتورية عالمية وتعزيز مصالحها عبر السيطرة على الأمم الأخرى والدوْس على حقوقها. كذلك، من الواضح بمكان أن الصراع والمواجهة بين الاثنين أمر طبيعي لا يمكن تفاديه."[2].

وفي سياق آخر استدعى (السيد الخامنئي) تجربة انهيار الاتحاد السوفياتي والضغط عليه من الجمهوريات التي بدأت سلسلة التفكك بالمطالبة بالانفصال، مشبهًا إياها ببعض التحركات الأميركية التي تدعم الحركات ذات الهوية الإثنية والمذهبية في الداخل الإيراني ومن ثم دعم مطالبها الانفصالية في مناطق بلوشستان وخوزستان وكردستان الإيرانية، يقول:

"بغية تقويض وحدتنا الوطنية، تسعى واشنطن إلى إقامة جدران سياسية ودينية وإثنية بين المجموعات والشرائح المختلفة للمجتمع الإيراني."[3].

---

[1] كلمة أمام الطلاب في جامعة الشهيد بهشتي، 28 أيار/مايو 2003

[2] كلمة أمام الطلاب في جامعة الشهيد بهشتي، 12 أيار/مايو 2003

[3] خطاب الولي الفقيه في يوم الطالب، 4 تشرين ثان/نوفمبر 2002

ويستدلّ (السيد الخامنئي) على صحة تحليله للأيدولوجيا الأميركية بأن يعيد إلى أذهان مستمعيه –من خلال الشواهد التاريخية في إيران نفسها– كيف كان شكل العلاقة قبل الثورة بين إيران وأميركا، يقول:

"إن الحكومة الأميركية لم تتخلّ بعد عن جشع لا ينتهي للسيطرة على بلادنا. فالأميركيون ما زالوا يفكّرون في استعادة سيطرتهم الشريرة على إيران التي بلغت ذروتها مع الانقلاب على رئيس الوزراء الأسبق محمد مصدق في 19 آب/أغسطس 1953 واستمرت حتى انتصار الثورة الإسلامية في العام 1979. وما زالوا يتحسّرون على الزمن الذي كان فيه رئيس البلاد، لا سيما الفاسد الخائن محمد رضا بهلوي، لا يتّخذ قرار من دون استشار المسؤولين الأميركيين."[1].

وعلى أساس من التحليل الأيديولوجي للخصم واستنباط أهدافه وطريقة عمله ودوافعه، يحدد (السيد الخامنئي) خطط العدو لتنفيذ أهدافه، يقول:

"... إذا ما خاف مسؤولو بلد ما من تسلّط القوى المستكبرة وراحوا نتيجة لذلك يتراجعون عن مبادئهم ويتنازلون لتلك القوى، فإن هذه التنازلات لن تنتهي أبدا! أولًا ستمارس تلك القوى الضغط عليكم للاعتراف بعدم شرعية هذا النظام أو ذاك ومن ثم سترغمكم على عدم وصف دستوركم بالإسلامي! ولن يتوقفوا أبدًا عن الحصول على تنازلات منكم عبر الضغط أو الترهيب وستضطرون إلى التراجع عن قيمكم ومبادئكم خطوة تلو أخرى! وبالفعل لن تنتهي الضغوط الأميركية إلا عندما يعلن المسؤولون الإيرانيون أنهم مستعدون للمساومة على الإسلام وحكمهم الشعبي في الجمهورية الإسلامية، وعندها يُسمح للولايات المتحدة بتعيين من تشاء لحكم هذه البلاد!"[2].

وفي الطرف المقابل تعترف مراكز التفكُّر الأميركية بطغيان البُعد الأيديولوجي لدى (السيد الخامنئي) في عداءه مع مشروع الحضارة الغربية؛ ففي دراسة صادرة عن "معهد كارنيجي"، يقول الباحث: "اتسم ازدراء [السيد] الخامنئي للولايات المتحدة بالاتساق والديمومة، فطوال ثلاثة عقود من الخطابات أولا كرئيس ومن

---

[1] كلمة أمام مسؤولين في وزارة التربية، 17 تموز/يوليو 2002.

[2] كلمة أمام الطلاب في جامعة الشهيد بهشتي، 28 أيار/مايو 2003.

ثم كوليٍّ فقه نادرًا ما تكلم [السيد] الخامنئي بأي إيجابية عن الولايات المتحدة أو عن إمكانات استعادة العلاقات مع الحكومة الأميركية. بل بالعكس، فسواء كان موضوع الكلام السياسة الخارجية أو الزراعة أو التعليم يجد [السيد] الخامنئي دومًا سبيلًا لربط الموضوع الأساسي بجشع 'الاستكبار العالمي' وقسوته ومؤامراته."[1].

تحليل النموذج

الجمهـور المتلقّي: شباب جامعي (17 ~ 27 عام) ذو روح ثورية ومثقف + نخب ومسؤولي الدولة المعنيين بقرارها الاستراتيجي.

السيـاق والمناسبة: محاضرات في جامعات إيرانية + خطاب العام.

الأزمـة المستهدفة: عدم وضوح خطوط وحدود المواجهة مع الولايات المتحدة على المستوى الجيوسياسي الاقتصادي والجغرافي والسياسي والأيديولوجي.

عدم وضوح طبيعة ودوافع الصراع مع الولايات المتحدة وكونها أيدولوجية مبدئية وليست صراع نفوذ أو صراع على الموارد.

المثـال التاريخـي: الانقلاب على حكومة رئيس الوزراء الأسبق في 19 آب/أغسطس 1953م.

شراهة القوى المستكبرة تجاه الموارد الطبيعية في البلدان المختلفة.

السنـن المستنبطـة: أن أطماع الحكومات المستكبرة لن يشبعها أي هدنة أو تنازلات.

---

[1] كريم سجد بور: في فهم الإمام الخامنئي – رؤية قائد الثورة الإسلامية الإيرانية، ص17.

أن الخوف والتنازل أمام الحكومات المستكبرة سيفتح الباب إلى تنازلات لا نهاية لها.

الإسقاط على الواقع: التوعية بحقيقة أن المبادئ الإسلامية والقيادة الدينية في إيران هي سبب الاستهداف وهي في ذات الوقت عنصر القوة الأول، وحقيقة التفات القوى المستكبرة لأهمية الجغرافيا السياسية والهوية الإسلامية وعناصر القوة لدى البلدان المختلفة.

النتائج على المتلقي: ارتفاع الوعي بحقيقة أن الصراع مع الغرب صراع عقائدي مبدئي وليس مجرد سوء تفاهم حول مناطق النفوذ أو صراع على توزيع الموارد الاقتصادية.

استعداد الجمهور المتلقي لتحمل كلفة المواجهة من عقوبات اقتصادية وحرب ثقافية وإرهاب نفسي.

الاقتدار في النموذج: وصول (السيد الخامنئي) إلى النتيجة المتوخاة وتقريبها إلى ذهن المتلقي العامّيّ غير المتخصص من خلال الاستدلال التاريخي، بحيث أمكنه –في خطاب لا يتجاوز الساعتين– أن يعرّف المتلقي بالأبعاد الجيوسياسية والحضارية للصراع مع الغرب وأهمية الاستقلال الوطني وحقيقة نوايا العدو والعواقب الاقتصادية والسياسية للتصدي للعدو والتي تمسّ حياة المواطن العادي بالدرجة الأولى –مثل الحصار الاقتصادي وانهيار العملة–، وذلك من خلال استدعاء التجارب التاريخية وتجريد السنن الطبيعية والإلهية فيها وإسقاطها عل الواقع.

4.1.8 النموذج الرابع: القضية الفلسطينية

يأتي هذا النموذج في سياق ضبط التوجه العام للشعب الإيراني في مسألة القضية الفلسطينية، يستدعي (السيد الخامنئي) تاريخ المفاوضات بين العرب والفلسطينيين من جهة مع الإحتلال ورُعاته من الأنظمة الغربية من جهة أخرى، ثم يبني على هذه المقدمات طرحًا لحل المشكلة الفلسطينية، بحيث يكونُ طرحًا ذي صبغة عُقلائية مؤسَّسًا على تعاليم الإسلام، وكنتيجة ثانوية يحاول استنهاض طاقة الصبر والمقاومة لدى الشعب الإيراني أمام الظروف الاقتصادية الناتجة عن الحصار والعقوبات، يقول:

> "... طوال سبعين عامًا مضت على احتلالهم لفلسطين، لم ينسحب الصهاينة من متر مربع واحد من الأراضي المحتلة كنتيجة للمفاوضات .. فالمفاوضات لم تؤد قط إلى تحرير الأراضي المحتلة وهل لن تحررها في المستقبل أيضًا."[1].

> "... إن الاتهامات المضحكة على غرار انتهاك حقوق الإنسان أو السعي لامتلاك أسلحة الدمار الشامل هي ليست سوى مزاعم فارغة ترمي إلى ممارسة الضغط على الجمهورية الإسلامية .. وإذا ما أوقفت إيران دعمها للشعبين اللبناني والفلسطيني فإن الولايات المتحدة ستغيّر أيضًا موقفها العدائي من الجمهورية الإسلامية .. لكننا نعتبر دعم الشعبين الفلسطيني واللبناني واجبًا من واجباتنا الإسلامية الكبرى. لهذا السبب تستخدم واشنطن الضغط على الجمهورية الإسلامية بغية وقف هذا الدعم."[2].

> "... ليس من حل سوى حل واحد للقضية الفلسطينية وهو الحل الذي اقترحناه منذ بضع سنوات. وهذا الحل هو إجراء استفتاء يشارك فيه جميع السكان الأصليين الفلسطينيين بمن فيهم المسلمون واليهود والمسيحيون، والفلسطينيون المقيمون في داخل الأراضي المحتلة وفي خارجها على حد سواء. ستكون أي حكومة تستلم الحكم كنتيجة لهذا الاستفتاء واستنادًا إلى تصويت الشعب الفلسطيني، سواء كانت حكومة مسلمة أو مسيحية أو يهودية أو حكومة تحالف، بمثابة

---

[1] كلمة في صلاة الجمعة في طهران، 19 آب/أغسطس 2005.

[2] خطاب في المؤتمر الدولي لدعم الانتفاضة، 24 نيسان/أبريل 2001.

حكومة مقبولة وهي ستحل قضية فلسطين. ومن دون هذا الحل لن تتم تسوية القضية الفلسطينية."[1].

"... موقفنا من قضية فلسطين موقف عادل ومنطقي. فمنذ عقود عدة، صرّح رجل الدولة المصري جمال عبد الناصر في شعاراته أن المصريين سيرمون اليهود، مغتصبي فلسطين، في البحر. وبعد عدة سنوات، قال صدام حسين، الرئيس العربي المكروه أكثر من غيره، أنه سيشعل النار في نصف الأراضي الفلسطينية. أما نحن فنعتقد بحسب مبادئنا الإسلامية أن لا رمي اليهود في البحر ولا إحراق الأرض الفلسطينية منطقي أو عقلاني. وموقفنا هو أنه على الشعب الفلسطيني استعادة حقوقه. ففلسطين ملك للفلسطينيين ومصير فلسطين يجب أن يكون أيضا بيد الشعب الفلسطيني."[2].

تحليل النموذج

الجمهور المتلقّي: علماء الدين في قم ومسؤولي الهيئات القضائية + النخب المشاركة في مؤتمر لدعم الانتفاضة.

السياق والمناسبة: مؤتمر دعم الانتفاضة الفلسطينية.

الأزمة المستهدفة: عدم وجود طرح عقلاني لأزمة اليوم التالي لتحرير فلسطين. وشياع أدبيات طرحيْن متطرفين هما:

[1] خطاب أمام مسؤولي الهيئة القضائية، 28 حزيران/يونيو 2005.

[2] السيد علي الخامنئي: من كلمة ألقاها أمام جمع من علماء الدين في قم المقدسة حزيران/يونيو 2006.

وجود خطابات متشنجة شاذة لدى "إسلاميين" وثوريين تنتهج منهج المزايدة نحو كيفية التعامل مع اليهود والصهيونية و"الكيان الإسرائيلي". ما يتسبب في عزلة دولية لمشروع محور المقاومة وفقدانه التعاطف الشعبي العالمي.

وجود خطابات تدعو للاستسلام أمام الضغوط الغربية والتفاوض السلمي كمنهج للتحرير.

المثال التاريخي: تهديد (جمال عبد الناصر) أن المصريين سيرمون "إسرائيل" في البحر[1]، وتهديد (صدام حسين) أنه سيشعل نصف الأراضي الفلسطينية.

عدم انسحاب الصهاينة من الأراضي المحتلة وعدم تحقيق أي نتيجة من خلال المفاوضات على مدى سبعين عام.

السنن المستنبطة: أن التصورات العادلة والعقلائية لحلول الأزمات هي الرافع الأكثر فعالية للنضال الحقيقي. وأن الشعارات العنترية غالبًا ما تؤدي إما إلى اليأس أو الانتحار.

أن الخضوع للابتزاز والضغط الغربي ليس سبيلًا للحل.

أن التفاوض مع أشخاص وكيانات ذوي عقلية ومنهج براغماتي مجرد خدعة ولن يؤدي إلى نتيجة.

---

[1] لم يثبت تاريخيا أن الرئيس (جمال عبد الناصر) قد صدر منه هذا التهديد بشكل شخصي، لكنه كان خطاب شائع آنذاك في إذاعة "صوت العرب" المحسوبة على النظام المصري إبان الصراع (العربي – "الإسرائيلي") أواخر ستينات القرن الماضي.

الإسقاط على الواقع: الإسقاط على خطابات منتشرة في الأوساط السياسية والإعلامية مثل: خطاب ضرورة المفاوضات مع الغرب، أو الخطاب المقابل، خطاب "إلقاء إسرائيل إلى البحر".

النتائج على المتلقي: ارتفاع الوعي بحقيقة أن الخلاف مع الغرب خلاف عقائدي مبدئي وليس نتيجة خوف الغرب على نفسه من أسلحة الدمار الشامل.

تثبيت حقيقة أن المفاوضات غير المستندة إلى القوة ليس لها معنى ولن تحقق أي نتيجة.

تعزيز مناعة الجمهور المتلقي ضد التهويل والإرهاب النفسي من استدعاء العدو خطاب "الحرب على أسلحة الدمار الشامل"، والتعريف بالنوايا الحقيقية للعدو.

تبيين حقيقة أنه لا حلول للأزمات الاقتصادية للبلاد من خلال المفاوضات النووية، وأن مجرد الجلوس مع الغرب للتفاوض لن يؤدي إلا إلى مزيد من التنازلات.

تعديل سقف طموح الجمهور المتحمس وتقديم تصوّر عقلاني لنهاية الصراع مع "إسرائيل".

الاقتدار في النموذج: تجاوز القائد الثوري خطاب المصلحة المادية المباشرة وخطاب الغرائز البدائية لدى الجمهور المتلقي، إلى مخاطبة الحس الإنساني الفطري ورفع الاستعداد للتضحية من أجل قضايا الأمة الكبرى، واستعادة الرأي العام من أَسْر الخطابات المزايدة المتطرفة أو المنبطحة المستسلمة.

5.1.8 النموذج الخامس: الرمزية الثورية للبرنامج النووي الإيراني

هناك مقدمة يجب الإلفات إليها قبل تناوُل هذا النموذج وهي أن: (الإمام الخميني) يرى أن الثورة الإسلامية ثورةٌ ذات بُعد أُممي لا يتوقف على حدود الدولة الوطنية، وأنها ليست ظاهرة اجتماعية محدودة ضمن انتماء قومي معيّن، إلا أن هناك خصوصية في إيران (الدولة) سواء ضمن مفهوم "محور المقاومة" أو المفهوم الأوسع لـ"المشروع الحضاري الإسلامي"، والذي صاغه دكتور (محمد جواد لاريجاني) في نظرية "أم القرى"، والمصطلح ذو دلالة في التاريخ الإسلامي بما يعنيه ذلك من مركزية حاضرة ما في المشروع الحضاري، التي هي في حالتنا هذه إيران، وهذه المركزية تفرض على هذه الحاضرة عدة التزامات منها:

الأول: تقديم إيران (أم القرى) للشعوب المستضعفة ضمن الأمة الإسلامية وخارجها كنموذجٍ طليعيٍّ ومثالٍ تَحرُّريٍ يُحتذى به.

الثاني: وجود قوة الدولة الإيرانية والشعب الإيراني في خلفية أي حركة شعبية تحررية وتحتضنها وتدعمها على كافة المستويات.

الثالث: أن تعمل إيران بما هي مساحة محرَّرَة من سيطرة العالم المستكبر كقاعدة ثقافية وعلمية تمثل عمقًا معنويًّا لإمداد حركات التحرر في العالم بالنظرية الإسلامية على مستوى الفلسفة والأصول والتشريع والاقتصاد و ... وغيرها.

ويقدم (السيد الخامنئي) في عدة خطابات لمسألة الخلاف مع الغرب على برنامج القدرة النووية الإيرانية، كنموذج لكيفية تعاطي إيران من موقعية "أم القرى" مع التحديات، ومن خلال هذا النموذج يطرح تحليله لدوافع القوى المستكبرة، وآلياتها في مناهضة هذا المشروع، وارتباط هذا الخلاف بالخلاف في البُعد العقائدي الحضاري بين الغرب والحضارة الإسلامية، فهو يربط في أكثر من موضع في خطاباته حول القضية

النووية، بين التقدم العلمي الذي يؤدي إلى الاكتفاء الذاتي وبين الاستقلال السياسي، باعتبارهما أساسَيّ الاعتزاز الحضاري وترسيخ الهوية الإسلامية، والدليل على نجاح واقتدار "النموذج الإسلامي". يقول:

"لقد كَسَحَت موجةٌ من التجدُّد الإسلامي العالم الإسلامي وراحت الأمم المسلمة تعرب عن رغبتها في العودة إلى الإسلام وممارسة هذا الدين الحنيف. وقد نبعت هذه الصحوة من الثورة الإسلامية العظمى للشعب الإيراني بقيادة إمامنا العظيم الراحل .. لقد طلب أعداؤنا إلينا ألا نصدّر ثورتنا! فأجبنا بأن الثورة لا يمكن أن تصدّر بما أنها ليست سلعة! بيْدَ أن ثورتنا الإسلامية، الشبيهة بأريج أزهار الربيع الذي يحمله النسيم، بلغت كل زاوية من زوايا العالم الإسلامي وأحدثَت تجدُّدًا في الأمم المسلمة."[1].

"إنهم معارضون لتقدم الأمة الإيرانية وتطوّرها. إنهم لا يريدون لبلد 'إسلامي' ومستقل أن يحقق تقدمًا علميًّا ويمتلك تكنولوجيا متطورة في منطقة الشرق الأوسط، هذه المنطقة التي تمتلك غالبية النفط العالمي والتي تعد أكثر المناطق حساسية في العالم.

إنهم قلقون من كل ما قد يساعد الأمم الإقليمية في تحقيق الاستقلال والاعتماد على الذات والاكتفاء الذاتي. إنهم يريدون لهذه المنطقة، الكثيفة السكان والغنية بالموارد، أن تبقى بحاجة إليهم إلى الأبد. لهذا السبب هم يعارضون امتلاكنا تكنولوجيا حديثة ويعارضون إحراز شبابنا أي تقدم في الميادين العلمية.

فمن الصعب على الاستكبار العالمي القبول بأن الأمة الإيرانية الموهوبة تمكنت من القيام بخطوات جبارة في ميدان العلم والتكنولوجيا، لا سيما في ميدان التكنولوجيا النووية. إنهم يريدون أن تبقى طاقة إيران معتمدة إلى الأبد على النفط بما أن النفط حساس لسياسات القوى العالمية. إنهم يرمون إلى السيطرة على الأمم الأخرى بحبال غير مرئية."[2].

"نحن مختلفون عن تلك البلدان التي تلقت التكنولوجيا من الاتحاد السوفياتي السابق بسبب انتمائها إلى المعسكر الشيوعي. فحتى الصين حصلت على معونة تكنولوجية مهمة من الاتحاد السوفياتي السابق طوال السنوات العشرة الأولى التي تلت الثورة فيها أي عندما لم يكن البَلَدان

[1] كلمة أمام العمال والمعلمين، 30 نيسان/أبريل 2003.

[2] كلمة الولي الفقيه أمام طلاب المرحلة الثانوية، 14 آذار/مارس 2005.

على خلافٍ بَعد. أما نحن فلم يقدِّم لنا أي بلد على الإطلاق أي معونة تكنولوجية. فنحن طوَّرنا ما لدينا بأنفسنا ... ونحن نريد إنتاج الوقود لمعمل 'بوشهر' للطاقة النووية بدلًا من استيراده من بلدان أخرى. إن ما تقوله الدول الغربية هو أنه علينا الامتناع عن إنتاج الوقود النووي لمعمل بوشهر. إن هذه الدول تقول لنا إنه يمكننا بناء المزيد من معامل الطاقة في إيران شرط أن نشتري حاجتنا من الوقود النووي من تلك الدول!"[1].

يعتقد (السيد الخامنئي) أن الإسلام حاضر بقوة في الخلفية الثقافية لجميع البلدان الإسلامية وأنه لو أتيح له الفرصة للفاعلية من خلال ديموقراطية شعبية حقيقية فسيختار الناس بلاد تردد الإسلام، يقول:

"إذا ما أجري استفتاء في أي بلد إسلامي فإن الناس سيصوتون للداعمين للإسلام وهويتهم الوطنية والمعارضين للولايات المتحدة."[2].

"إن أيَّ نجاح تحققه الأمة الإيرانية سيحمل الفخر والعزَّة للأمة. كذلك، إن أي أذى يُلحقه الأعداء بنظامنا الإسلامي سيلحق الأذى بمصالح العالم الإسلامي برمته."[3].

"إنّ الأمة الإيرانية بلغت اليوم مكانة رفيعة أصبح معها دورها في المعادلة الإقليمية حاسمًا للغاية. وهذا أمرٌ تعترف به قوى الاستكبار العالمي نفسها التي بدأت تُدرك أنه لا يمكن حل القضايا المهمة في منطقة الشرق الأوسط من دون تعاون إيران ومساهمتها، وأنه لا بد من الاستماع إلى الآراء الإيرانية حول تلك القضايا وأخذها بعين الاعتبار."[4].

تحليل النموذج

الجمهـور المتلقّي: العمال والمعلمين + جنود سلاح الجو + وفود دبلوماسية.

---

[1] كلمة الولي الفقيه أمام المهندسين والباحثين، 23 شباط/فبراير 2005.
[2] خطاب أمام جنود سلاح الجو، 7 شباط 2005.
[3] كلمة أمام ضيوف إيرانيين وأجانب، 28 حزيران/يونيو 2005.
[4] كلمة وجهها للشعب الإيراني بمختلف طبقاته الاجتماعية، 13 كانون أول/ديسمبر 2006.

السياق والمناسبة: موجة الصحوة الإسلامية في العالم الإسلامي بعد الانتفاضة الفلسطينية وبعد احتلال العراق. وتطلُّع الشعوب العربية إلى الاستقلال السياسي وترسيخ الهوية الإسلامية.

الأزمة المستهدفة: عدم وضوح أهمية الاستقلال العلمي كمقدمة للاستقلال السياسي.

المثال التاريخي: شلل البرنامج النووي الصيني بسبب اعتماد الصين على الاتحاد السوفياتي في التطوير التكنولوجي.

السنن المستنبطة: أنه لا بديل عن الاعتماد على الذات من أجل التطور ولا يمكن الاعتماد على مساعدات خارجية في القضايا التي تحقق الاستقلال.

أن الاستقلال السياسي والاقتدار العلمي (الذاتي) هما مفتاح الحصول على المكانة بين الأمم.

الإسقاط على الواقع: الإسقاط على سلوك الحكومات الغربية مع إيران وتبيين أنها مدفوعة بالرغبة في الاستكبار وعدم إتاحة الفرصة للاستقلال.

النتائج على المتلقي: ارتفاع الوعي بحقيقة أن الاعتماد على النفط ليس سبيلًا للتقدم الحقيقي، وخطأ التطلُّع لرخاء اقتصادي على النموذج النفطي الريعي (الخليجي).

تبيين حقيقة أنه لا حلول للأزمات الاقتصادية للبلاد من خلال المفاوضات النووية، وأن المستهدف الحقيقي هو القدرات التي تحقق الاستقلال السياسي والاقتدار العلمي.

الاقتدار في النموذج: تقديم نموذج "أم القرى" إلى الوفود الدبلوماسية وتبيين الطريق الحقيقي للاستقلال عن الغرب + رفع مستوى الحماس نحو الإنجاز العلمي + تجاوز خطاب الإغراء بالمفاوضات والوعود بحلول سحرية للأزمات بمجرد التفاوض (التنازل) عن البرنامج النووي.

6.1.8 النموذج السادس: الحرية والنهضة الأوروبية

يقول (السيد الخامنئي):

"... الغرب، وفي هذه القرون الثلاثة أو الأربعة المصاحِبة لعصر النهضة وما بعده، قد شهد تفتُّحًا وتبرعمًا لا نظير له. والقليل من الموضوعات، كقضيّة الحرّيّة في الغرب، قد طُرِحَ في هذه القرون الأربعة، سواء في مجال العلوم الفلسفيّة، أو في مجال العلوم الاجتماعيّة، أو في مجال الفنّ والأدب. ولهذا علّةٌ وسببٌ أساسيّ عامّ، وتوجد أيضًا له أسبابٌ محيطة.. .. عوامل نموّ هذه الحركة الفكريّة كانت على الشكل الآتي: بالدرجة الأولى، كان عصر النهضة. بالتأكيد، إنّ واقعة عصر النهضة لم تكن واقعة دفعيّة، لقد وقعت أحداثٌ كثيرة على مدى مئتَي سنة من بدايات عصر النّهضة، وإحداها كانت قضيّة الثورة الصناعيّة، ومنها أيضًا قضيّة الثورة الفرنسيّة الكبرى. هذه كلّها أدّت إلى طرح قضيّة الحرّيّة؛ ولهذا تمّ العمل عليها. كَتَبَ الكثيرُ من الفلاسفة آلافَ الأبحاث والمقالات والكتب، وكُتبت مئات التصانيف في باب الحرّيّة في جميع هذه البلدان الغربيّة. بعدها، انتقل هذا الفكر إلى أمريكا وهناك أيضًا عملوا على المنوال نفسه.

نزعة عصر النهضة، في الأساس، كانت نزعة معادية للدين وللكنيسة؛ لهذا، تأسَّسَت وأُقيمَت على قاعدة النزعة الإنسانيّة (الهيومانيزم). وبعدها، قامت جميع الحركات الغربيّة على أساس هذه النزعة الإنسانيّة، واستمرّت إلى يومنا هذا على هذا المنوال. ومع الاختلافات كُلّها التي طرأت، كان الأساس هو النزعة الإنسانيّة؛ أي كان الأساس هو الكفر والشرك.

من هنا، فإنّ على أيّ باحث يريد الخوض في غمار بعض المفاهيم والقيم، أن يلتفت إلى أنّ بعض الأفكار قد أحيطت أو نشأت بنوايا ومخطّطات خطيرة وهدّامة، وهذا ما يستوجب على الباحثين من أبناء بيئتنا وثقافتنا، أن يلجئوا إلى مصادرنا الإسلاميّة .. مصادرنا كثيرة، فنحن لسنا فقراء بالمصادر؛ أي إنّنا في الواقع نستطيع أن نؤمّن مجموعة فكريّة مدوّنة، ومنظومة فكريّة كاملة في مجال الحرّيّة، تجيب عن جميع الأسئلة الدقيقة والعريضة للحرّيّة. بالطبع، هذا ليس عملًا سهلًا، فهو يحتاج إلى همّة."[1].

---

[1] خطاب بتاريخ 2011/11/13م.

تحليل النموذج

الجمهور المتلقّي: خطابٌ عامٌّ (للداخل والخارج)، يُمكِن من طبيعة المواضيع المطروحة والمصطلحات المستخدمة استنتاج أنه خطاب "نخبوي".

السياق والمناسبة: بعد موجات الربيع العربي وحالة تفكك الهويات في البلدان الإسلامية وتصاعد أسئلة البحث عن الذات.

الأزمة المستهدفة: عدم الالتفات إلى الأسس المادية الإلحادية التي تأسست عليها المفاهيم الحداثية.

المثال التاريخي: تصاعد حركة التأليف العلمي والفلسفي خلال عصر النهضة ونفوذ الأفكار المعادية للدين (الكنيسة).

السنن المستنبطة: لا يمكن تقديم نظرية حقَّة بدون التدقيق في الأُسُس الفكرية التي تقوم عليها هذه النظرية.

لا غنى عن الاستفادة من المصادر الإسلامية كأساس للحركة الفلسفية والعلمية للمشروع الحضاري الإسلامي.

الإسقاط على الواقع: خوض النخب والأكاديميين الإسلاميين في بحث مفاهيم وقيم تأسيسًا على مصادر غير أصيلة (غربية أو يسارية).

عدم مواكبة الحوزات العلمية متطلبات المجتمع من الناحية النظرية.

النتائج على المتلقي: لَفْت نظر النخب والأكاديميين إلى ضرورة العمل على تقديم تنظير "إسلامي" نظير ما قدمته الحركات الفكرية الأوروبية في عصر النهضة.

الاقتدار في النموذج: طرح رؤية متزنة للعلاقة مع منتجات الحضارة الغربية، والتشخيص الدقيق لمواضع الخلاف الرئيسي على المستوى الفكري، وتشخيص مواضع الخطر من الاستنساخ الأعمى من النموذج الغربي، مع التأكيد على عدم الرفض المطلق للاستفادة من التقدم الغربي في العلوم التجريبية.

7.1.8 النموذج السابع: الثورة من أجل إسلامية المجتمع

يقول (السيد الخامنئي):

"... إنّ العمل الّذي جرى في زمن الإمام الحسين عليه السلام كانت نسخته المصغّرة في عصر إمامنا الخميني قدّس سره، غاية الأمر أنّه هناك انتهى إلى الشّهادة وهنا انتهى إلى الحكم، فهما أمرٌ واحدٌ ولا فرق بينهما. فقد كان هدف الإمام الحسين عليه السلام وهدف إمامنا الجليل واحدًا، وهذا الأمر يُشكّل أساس معارف الإمام الحسين عليه السلام، وإنّ المعارف الحسينيّة تُمثّل قسمًا عظيمًا من معارف الشّيعة. فهذا أصلٌ مهمٌ وهو نفسه من أركان الإسلام .. فالهدف كان عبارة عن إرجاع الإسلام والمجتمع الإسلاميّ إلى الصراط المستقيم والخطّ الصحيح. ففي أيّ زمان؟ في الوقت الّذي تبدّل الطّريق، وانحرف المسلمون نتيجة جهل وظلم واستبداد وخيانة بعض القوم. بالطّبع، إنّ التّاريخ يمرّ بمراحل مختلفة، فأحيانًا تكون الظّروف مؤاتية وأحيانًا لا تكون. وفي زمن الإمام الحسين عليه السلام كانت الظروف مؤاتية وفي زمننا كذلك، فأقدم الإمام على العمل نفسه، وكان الهدف واحداً. غاية الأمر، عندما يكون الإنسان متّجهًا نحو هذا الهدف ويريد الثّورة على الحكومة ومركز الباطل من أجل إرجاع الإسلام والمجتمع والنّظام الإسلاميّ إلى موقعه الصحيح، تارةً يصل إلى الحكومة، وأخرى لا يصل إلى الحكومة بل يصل إلى الشهادة، ألا يكون القيام في هذه الصّورة واجبًا؟ فلو وصل إلى الشهادة لكان واجباً أيضًا.

يُمكننا أن نُلخّص القضيّة بهذه الصّورة: إنّ ثورة الإمام الحسين عليه السلام كانت لتأدية واجبٍ عظيمٍ وهو إعادة الإسلام والمجتمع الإسلاميّ إلى الخطّ الصّحيح أو الثّورة ضدّ الانحرافات الخطيرة في المجتمع الإسلاميّ. وهذا ما يتمّ عن طريق الثّورة وعن طريق الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، بل هو مصداقٌ عظيم للأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. بالطّبع، فقد تكون نتيجتها إقامة الحكومة، وقد تكون الشّهادة، وقد كان الإمام الحسين عليه السلام مستعدًّا لكلتا النّتيجتين."[1].

تحليل النموذج

[1] السيد الإمام علي الخامنئي: إنسان بعمر 250 عام، ص. 211.

الجمهـور المتلقّي: جمهور عام قبل الثورة الإسلامية.

السياق والمناسبة: قبل انتصار الثورة الإسلامية حدث ارتفاع بعض الأصوات الرجعية المنادية بابتعاد رجال الدين عن السياسة باعتبار أن السياسة ليست من شأنهم وقد تسيئ إلى صورتهم الاجتماعية.

الأزمة المستهدفة: عدم الالتفات إلى أهمية البُعد الاجتماعي (السياسي) في الحركات النهضوية.

انتشار خطاب "الإسلام الفرداني" أو الطقوسي وشيوع دعاوى أن "السياسة ليست من الإسلام".

المثال التاريخي: حركة الإمام الحسين (ع) الثورية لإعادة الأمة الإسلامية إلى المَسَار الصحيح.

السنن المستنبطة: أن البُعد الاجتماعي والسياسي من صميم الدين الإسلامي وأن إصلاح المجتمع من أهم واجبات المصلحين ورجال الدين.

وجوب أن يتحرك المصلحون بدافع أداء التكليف الشرعي بغض النظر عن النتيجة.

أن انتصار الحركات الثورية والإصلاحية لا يعني بالضرورة تنازلها عن مبادئها.

الإسقاط على الواقع: محاولة مقاومة انتشار الخطاب الديني الرجعي.

النتائج على المتلقي: استعادة الثقة في مبادئ الثورة الإسلامية وتجاوز الخطابات الرجعية المنحرفة.

الاقتدار في النموذج: طرح رؤية عملية تحفّز النفوس نحو المشاركة حد الاستشهاد في حركة (الإمام الخميني) بسبب ربطها مع ثورة الإمام الحسين (ع) بما لها من مخزون عاطفي في نفوس عوام الناس.

2.8 نماذج التفسير السنني للقرآن

1.2.8 مباني التفسير السياسي والاجتماعي للقرآن عند (السيد الخامنئي)

قبل سرد نماذج من التفسير السنني للقرآن من وجهة نظر (السيد الخامنئي) يجب في البداية أن نتعرف على مجموعة الأساسيات والمباني المعرفية التي يعتمد عليها في تفسير القرآن، ويعتبر (السيد الخامنئي) سورة التوبة بمثابة فهرست جامع لأهم الظواهر الاجتماعية والسياسية في المنظومة الإسلامية، وانطلاقا منها لخص في كتابه "مراجعة أصول وطرق وقواعد التفسير في سورة التوبة" أهم المباني المعرفية لتفسير القرآن في بُعده السياسي والاجتماعي، وهي:

1. إمكان– وجواز– فهم القرآن وتفسيره باستخدام طريقة عقلانية[1].
2. القول بحجية ظواهر القرآن على حسب الفهم العرفي[2].
3. إمكان الرجوع إلى الروايات في التفسير[3].
4. استخدام التاريخ والأخلاق في التفسير[4].
5. أحكام القرآن تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية[5].

---

[1] السيد علي الخامنئي: مراجعة أصول وطرق وقواعد التفسير في سورة التوبة، ص.ص. 28–29.

[2] السيد علي الخامنئي: مراجعة أصول وطرق وقواعد التفسير في سورة التوبة، ص.ص. 29–30.

[3] السيد علي الخامنئي: مراجعة أصول وطرق وقواعد التفسير في سورة التوبة، ص.ص. 52–55.

[4] السيد علي الخامنئي: مراجعة أصول وطرق وقواعد التفسير في سورة التوبة، ص 58.

[5] السيد علي الخامنئي: مراجعة أصول وطرق وقواعد التفسير في سورة التوبة، ص 90.

6. يجب الاهتمام بالقواعد والأحكام الفقهية لتأثيرها على تفسير المفاهيم القرآنية مثل: "قاعدة السياق"[1] ولزوم "الاهتمام بمدى ملاءمة محتوى الآيات"[2] ولزوم "الاهتمام بالمباحث النفسية والفردية."[3].

2.2.8 القرآن بين النظر المُلكي والملكوتي

في كتابه "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري" يطرح (طه عبد الرحمن)[4] مقاربة أسماها "النظر المُلْكي" وهي ثنائية اصطلاحية استخرجها من القرآن الكريم، للتمييز بين ظاهرة ما ودلالاتها الرمزية، و"النظر المُلْكي" تعني ملاحظة الظواهر؛ توصيفاً وتجريباً وتقنيناً، في قبال "النظر المَلَكوتي" الذي يتعدى هذه الخطوة المتصلة بالفهم الخارجي للظواهر ليكشف عن القيم الكامنة فيها والمعاني التي لا يدرِكها صاحب العقل التجريبي / التدويني التي هي عقلانيّة أداتيّة ذات نزعة حسيّة تعمل كآلية داخلية للفهم والتبرير والاختراع حيث لا وجود موضوعي للعقل ليعطيه حق التوجيه والإرشاد والقيادة والسيطرة على باقي أبعاد وجود الإنسان وقواه الداخلية[5].

ضرب (طه عبد الرحمن) مثالًا بعملية "نزول المطر". التي هي من الناحية "المُلكية" ظاهرة تتكوّن من عدة أحداث متسلسلة، هي: تبخر الماء، ثم تكاثفه بسبب البرودة، ثم استحالته إلى قطرات. وهذه هي ما يسمى في المصطلح القرآني بـ"آية". أما النظر إلى الظاهرة من جهة الدلالة المعنوية القيَمية مجردةً عن أوصافها الخارجية، فهو مستوى آخر من النظر يأخذ بالعقل إلى مستوى التأمل لمعرفة المآلات والمقاصد أو الحكمة

---

[1] السيد علي الخامنئي: مراجعة أصول وطرق وقواعد التفسير في سورة التوبة، ص. 71.

[2] السيد علي الخامنئي: مراجعة أصول وطرق وقواعد التفسير في سورة التوبة، ص.ص. 76-77.

[3] السيد علي الخامنئي: مراجعة أصول وطرق وقواعد التفسير في سورة التوبة، ص.ص. 110-111.

[4] فيلسوف مغربي، متخصص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق. ويعد أحد أبرز الفلاسفة والمفكرين في مجال التداول الإسلامي العربي، أستاذ فلسفة اللغة والمنطق في جامعة محمد الخامس بالرباط.

[5] Jean Pierre Vernant : Religions, Histoires, p. 79.

من حدوثها، حيث تحيل ظاهرة "نزول الماء" في القرآن من ناحية النظر "المَلَكُوتي" إلى مفاهيم وقيم "إعادة الحياة"، و"النعمة"، و"الرحمة"، فهذا نوعُ نَظَرٍ آخر، ما يمكن أن نطلق عليه أنه "سُنّة". يقول (طه عبد الرحمن): "للمسلم نَظَرين اثنين إلى الأشياء لا ينفك يزاوج بينهما: نظرٌ أصليّ يتدبّر به الأشياء، وهو 'النظر المَلَكُوتي' الذي يُوصِله إلى الإيمان؛ ونظر فرْعي يتدبّر به الأشياء، وهو 'النظر المُلْكي' الذي يوصله إلى العلم. يُستفاد من هذا أن المسلم لا يفتأ يؤسس نظره المُلْكي على نظره الملكوتي، وبفضل هذا التأسيس، يجد الصلاح في الحال، فيحيا حياة لا ضنك فيها، كما يرجو الفَلاح في المآل، فيسعد سعادةً لا شقاء معها."[1].

من يتتبع تفسير (السيد الخامنئي) للقرآن الكريم يمكنه ملاحظة أن مسألة التفكير "الملكوتي" (السُّنني بمفهومه الأوسع)[2] حاكمة على نظره للآيات، ومن خلال النماذج التي سنستعرضها سنبيّن كيف يحاول أن يتعدى بالآية أو القصص القرآني من مقام التفسير التاريخي ومخاطبة العامة، إلى مقام التفسير الحِكَمي (الملكوتي) السُّنني للقرآن، بهدف مراكمة حصيلة معرفية كافية ليؤسس عليها لـ"مشروع الحضارة الإسلامية"، وذلك من خلال تجريد وإنضاج مجموعة من القضايا الصالحة فوق الزمان والمكان أو ما يطلق عليه بالمصطلح الفلسفي ("نفْس أمْريّة"[3])، وفي هذا الفصل سنستعرض من كتابه الصادر حديثًا "مشروع الفكر الإسلامي في القرآن" نماذج من هذا النمط في التفكير فيما يتعلق بالآيات القرآنية تحديدًا.

---

[1] طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص. 18.

[2] وهي ما تحدثنا عنه في الفصول السابقة من استنباط الحكمة الكلية والقانون الحاكم (السنن الإلهية) لا مجرّد العلّة الخاصة بالحادثة الواردة تاريخيًّا أو قرآنيًّا.

[3] "الواقع ونفس الأمر": بُعد وجودي حاوٍ على نوع من العلم الإلهيّ والمشيئة الربّانيّة التي تحدد طريقٍ جامعٍ ومسيرٍ واضحٍ يصل بالإنسان إلى الفلاح والاستقامة والتي هي الهدف النهائيّ من خلقه. وهذا الطريق الجامع يشمل كافّة القضايا العقَديّة التي يحتاج إليه للفلاح والاستقامة، كما يشتَمل على كافّة الأحكام (أي ما ينبغي وما لا ينبغي) التي يحتاج إليها الإنسان في علاقته مع أخيه الإنسان، وفي علاقة الإنسان مع الطبيعة، وهو نوع من المبادئ والمفاهيم الكليّة الصالحة للتطبيق

3.2.8 النموذج الأول: تفسيره الفلسفي لقوله –تعالى– (ربنا ما خلقت هذا باطلا)

في تفسيره لأي آية من القرآن يطرح (السيد الخامنئي) فكرة محورية ثم يفرّعُ عنها عدة تفريعات وتطبيقات، والفكرة التي أراد توضيحها في هذه الخاطرة عن آية ﴿... رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً ...﴾ [آل عمران: 191] هي حقيقةُ أن وجودَ نظامٍ خاصٍ للكون يحتم عليه الوصول إلى مصير محدد، وأن هذا النظام وهذا المسير إلى ذاك المصير يضع على عاتق الإنسان مسؤولية، هذه المسؤولية هي أن يكون سلوكه منسجمًا مع نظام هذا الكون الذي (يسبّح بحمده)، أي يتجهُ إليهِ –تعالى–.

وأن من السنن الإلهية، كذلك، أن من يخرج عن هذا النظام العام والصورة الكلية ومن يشذّ عن اتجاه مسير الكون فإنه يحكم على نفسه بالهلاك، يقول:

> "أهم محور في المنظومة الفكرية للمدرسة الإسلامية هو ﴿... رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً ...﴾ [آل عمران: 191] هذه قاعدة للحياة الفردية والاجتماعية. هذا الكون لم يُخلق باطلًا، بل خُلق لهدف معين، وفق نظام معين يجعل الإنسان أمام مسؤولية، وأمام سلوك خاص ينسجم مع هذا النظام الهادف. وإذا سار خلاف هذا النظام يتعرض إلى غضب الله وغضب المنظومة الكونية: ﴿... سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: 191]، إذن من خصال الإيمان التفكير في الكون والحياة، والخروج من هذا التفكير بنتيجة هي أن خلق السماوات والأرض كان وفق نظام وهدف يستوجب مسؤولية وسلوكًا خاصًا ينسجم مع هذا النظام، ومَن خرج عن هذا النظام فإنه مهزوم لا محالة، إذ لا يوجد في الكون من يحميه وينصره: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ [آل عمران: 192]."[1].

في كل مراتب الوجود وصالحة لكل زمان ومكان، يذهب بعض العلماء أن ما يطلح عليه فلسفيًا بـ"الواقع ونفس الأمر" هو عينه المصطلح عليه بـ"المكتوب في اللوح المحفوظ"، وذهب (ابن قاسم العبادي الشافعي – ت 99هـ) في كتابه "شرح الورقات" (ص77) إلى معنى قريب من هذا المذكور، وكذلك ذهب (الشريف الجرجاني الحنفي – ت 860هـ) في كتابه "التعريفات"، وهو أقرب لمطلوبنا وسياق حديثنا من تعريفات بعض المتكلمين: "أنه عالم الماهيات الثابتة ..."

[1] الإمام السيد علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص.ص. 58 – 59.

4.2.8 النموذج الثاني: تفسيره السياسي والاجتماعي لقوله –تعالى–: (لعلكم ترحمون)

في هذه الآية يطرح (السيد الخامنئي) مفهومًا جديدًا للرحمة (أو لاستحقاق الرحمة)، فبدلًا من المفهوم التقليدي لالتماس الرحمة بعد ارتكاب ذنب والتوبة عنه أو رجاء رحمة الشفاعة بسبب قصور الأعمال عن إبلاغ المؤمن للسعادة الأخروية .. يطرح في قراءته رجاء الرحمة مقرونة بالعمل بطاعة الله ورسوله، وهي قراءة تنقل المكلّف من حالة الانفعال إلى حالة الفعل والمبادرة، فيصبح تحصيل الرحمة في هذا الوجود منوطًا بالحركة لا السكون. يقول:

"قوله –تعالى–: (لعلكم تُرحمون) أي لعل رحمة الله تنالكم. قارنوا بين المفهوم الشائع للرحمة وبين مفهومها القرآني. الشائع هو أننا إذا أذنبنا وأسأنا وعصينا الله، و لم نعمل بما علينا من واجب والتزام وتكليف، وإذا لم نحذر من الدخول في دائرة الممنوعات الإلهية، فإننا نعقد الأمل على شيء واحد، وما هو؟ إنه رحمة الله!! أي إن المفهوم الشائع لرحمة الله هو تحققها في حالة العصيان وارتكاب الذنوب والموبقات!! .. بينما المنطق القرآني يرى عكس ذلك يقول (أطيعوا الله والرسول لعلكم تُرحمون)، أي أن رحمة الله لا تنزل على الأمة إلاّ حين تلتزم بالرسالة، وتؤدي ما عليها من واجبات.

ملايين المسلمين يرون بأعينهم ما يحلّ ببلدانهم من تدمير ونهب وسيطرة وإذلال، ثم يجلسون منتظرين رحمة رب العالمين!!

لا، مثل هذا الانتظار للرحمة مخالف لسنة رب العالمين في الكون، الآية تؤكد أن الرحمة لابد أن يسبقها إطاعة الله والرسول. الإطاعة تتجلّى في المؤمنين الذين يحكّمون الرسالة في أمورهم: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ [النساء: 65] .. هذا هو الإنسان المؤمن المطيع لله ورسوله، وهذه هي الأمة المؤمنة المطيعة لله ورسوله .. عندئذ تشملهم الرحمة .."[1].

---

[1] الإمام السيد علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص. 38.

5.2.8 النموذج الثالث: حتمية انتصار الخير في قوله –تعالى– (كما استُخلِف الذين من قبلهم)

يحاول (السيد الخامنئي) من خلال تفسيره لهذه الآية معالجة اقتران خاطئ بين حقّانية حركة وابتعادها على أسباب النصر، ووجود ظن خاطئ أن الفئة المؤمنة لا يمكن إلا أن تكون مقهورة ومظلومة على مرّ التاريخ، وفكرة خاطئة أخرى مفادها أن البشرية على المستوى المعنوي في حالة نكوص وتسافل مستمر، وفكرة خاطئة ثالثة هي استساغة اليأس بسبب فارق القوة المادية الهائل وتفوّق الطاغوت في كافة أبعاد المواجهة مع جبهة الحق، يقول:

"وقوله سبحانه: ﴿... كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ...﴾ [النور: 55] يعني أن سُنّة الله في الكون كانت نُصرة المؤمنين وتمكينهم من الأرض على مر التاريخ، وليس كما يظن البعض أن الفئة المؤمنة كانت مقهورة مظلومة مهزومة في التاريخ. ولقد ذكرت في محاضرة سابقة أن الدين كان في نجاح مستمر منذ أن ظهر على ظهر الأرض حتى يومنا هذا. كانت قِيَمُه في تقدم مطّرد و لم تكن له هزيمة على الإطلاق."[1].

"نحن إذ نشهد تكامل البشرية في مسيرتها العامة رغم ما يطرأ على بعض مقاطعها من انتكاس، إنما هو تحقيق لهدف الأنبياء. شاء الله سبحانه أن تتحرك البشرية بحركة طبيعية لتصل إلى مقصدها الطبيعي الفطري، وهو التكامل والسموّ. إرادة الله شاءت أن تصل البشرية إلى نقطة كمالها النهائي، وهذه سنة الله في الأرض. أي سيأتي اليوم الذي يزول فيه الظلم، والقبح، وتصبح الأمور وفق مراد الإنسان. هذه طبيعة خلقة الإنسان، وهذه طبيعة خلقة هذا الكون، وهي أن يصل الكائن البشري إلى هذه المحطة المرسومة. في تلك المرحلة الزمنية ستتوفر كل مستلزمات تكامل الإنسان. وستطوي عندئذ المسيرة بسرعة طريقها إلى الكمال المطلق .. أي إلى الله. هذا هو جبر التاريخ، وهذا طبعًا لا يعني إلغاء إرادة الإنسان كما سنوضح ذلك.

هذا مبدأ إسلامي يقضي أن يكون مصير البشرية إلى خير، لماذا؟ لأن الله –تعالى– خلق السماوات والأرض وفق موازين الحق، وخلق الإنسان لينشد الحق بفطرته. والإنسان بما عنده من إرادة يجب أن يتحرك وفق ما تقتضيه فطرته ليصل إلى ذلك المقصد. ومَن الذي يضع أمام الإنسان

---

[1] الإمام السيد علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص. 78.

هذا الطريق، ويضع له منهج الحركة وفق الفطرة؟ إنهم الأنبياء. وهذا هدف بعثة الأنبياء. جاؤوا ليبيّنوا له طريق الفطرة، وليحثّوا خطاه ويسهلوا له السبيل نحو حسن العاقبة. فالبشرية إذن في حالة تقدم مستمر، وهي تقطع الخطى نحو تحقيق سعادتها.

وهذا نتيجة ما قدمه لها الأنبياء من توجيه. الأنبياء دفعوا المسيرة نحو حركتها التكاملية، وإذا حدث تأخير في هذه الحركة عند مقطع زمني فذلك بسبب الابتعاد عن تعاليم الأنبياء، ولكنها مستمرة في شكلها العام نحو هدفها المنشود.

فالأنبياء العظام بمجموعهم قد وجهوا البشرية نحو الرقي والسمو رغم ما عاناه بعضهم من عوائق في تحقيق أهدافه. هذه هي المسألة الأولى.

أما المسألة الثانية، وهي تحوز على اهتمام لدى الكثيرين، فهي هل يمكن القول بأن النبي حين يدخل ساحة الدعوة سيحقق نجاحًا في جهوده؟ هل يمكن عقد الأمل على هذه النتيجة؟ ما هي القاعدة العامة في هذا المجال؟

هناك من يقول: أينما انطلق نداء يدعو إلى الحق فإنه قُبر في مهده و لم يحقق هدفه. والتاريخ يتحدث عن عدم بلوغ الأنبياء أهدافهم. لم يستطيعوا أن يُحكّموا الحق ويزهقوا الباطل.

وإذا كان الأنبياء غير قادرين على إعلاء كلمة الحق فما شأننا نحن؟! لابد أن نترك ساحة النضال، وننتظر عاملاً غيبيًا يعيد الحق إلى نصابه!! هذا هو المنطق الذي يسعى الطغاة إلى ترسيخه في الأذهان، كي لا ينهض بوجههم مُطالب بالحق. العربدات التي نسمعها من أبواق الجبارين تعزف على هذه النغمة. محور خطاب هذه الأبواق يدور حول عدم إمكان انتصار أية نهضة تقف بوجه الظالمين. تتحدث عما يمتلكه الطواغيت من قوة ضاربة لا تُقهر! والمعارضون لا يمتلكون شيئًا!! وليس هذا خطاب طواغيت اليوم فحسب، بل كنا نسمع هذه النغمة على مر التاريخ."[1].

6.2.8 النموذج الرابع: السنن الإلهية في الاصطفاف بين الحق والباطل

يحاول (السيد الخامنئي) من خلال تفسير الآية أن يصحح الروحية الشائعة أن الحق مكتوب عليه الضعف دائما وأبدًا، وأن يعيش المستضعفون في هامش المجتمع طوال التاريخ وأن يتمتع الطغاة بكل طاقات الأرض

---

[1] الإمام السيد علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص.ص. 220 – 222.

لدعم استبدادهم، فيضرب المثل من خلال قصة فرعون وهامان وبلوغهما قمة الأُبّهة والعظمة ثم انهيار ملكهم وسَلْب سُلطتهم وإيراثها المستضعفين، يقول:

> "... يقول تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ [القصص: 5] هذه مشيئة الله وسنته. 'ونريد' و لم يقل أردنا، إنها سنة مستمرة في الحياة، أن نمن على من فُرض عليه الضعف، بالخروج من هذه الحالة، وأن يكونوا متبوعين وأن نجعل زمام الأمور بأيديهم، بدل أن كانوا تابعين وفي هامش المجتمع قابعين. نريد أن يرثوا الأرض وما عليها من خيرات. نريد أن يكونوا متمكنين مستقرين على الأرض، وأن نري فرعون الذي كان عاليًا في الأرض، وهكذا هامان الذي ينتمي إلى طبقة ممتازة سخرت كل طاقاتها لخدمة فرعون، وجنودهما الذين يخدمون الجهاز الفرعوني دون أن ينالوا حظًا، 'منهم' أي من المستضعفين ما كانوا يحذرون منه، لقد مُني فرعون وهامان بما كانا يحذران منه، كانا يحذران من سلب سلطتهم، فسلبت وصارت بيد المستضعفين."[1].

7.2.8 النموذج الخامس: سنن انهيار الحضارات

يحاول (السيد الخامنئي) بيان الارتباط على نحو السبب والمُسبَّب بين تكذيب الأمم المستكبرة لرسالات الأنبياء والمصلحين وعاقبة هلاكهم، ليؤكد مرة أخرى أن السبيل الوحيد لأي حضارة لكي يقيَّض لها سُبُل البقاء والنجاح هو العمل على بنائها المعنوي على المستوى الفردي والاجتماعي، ومن خلال ذلك فقط تكون حركة هذه الأمم والحضارات متسقة ومتناغمة مع النظام الإلهي للكون، يقول:

> "... قوله –تعالى–: ﴿... فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [النحل: 36] .. انظروا إلى حضارتهم المنهارة، وبلدانهم الخربة. انظروا إلى خرائب بابل وآشور وكلدة، وإلى مخلفات الفراعنة، انظروا كيف أصبحوا وكأنهم لم يكونوا. هذه سنّة الله في الكون بشأن كل أمة تنحرف عن طريق عبودية الله. لقد كانت هذه السنّة تتحقق في الأمم الماضية بإنزال العذاب والإبادة الفورية بالطوفان والزلزال،

---

[1] الإمام السيد علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص. 186.

غير أن هذه السنة باقية إلى آخر الدهر؛ فالفناء حتميٌّ لكل أمةٍ لا تسير وَفق الدين الإلهي. ولا يعني هذا أن أفرادها يهلكون ويموتون، بل إن الإبادة ستلحق بهويتهم الوطنية. سيذوبون في الهويات الأخرى."[1].

8.2.8 النموذج السادس: الصبر والمقاومة من ضرورات الطبيعة التكاملية لمسيرة الأنبياء

يتحدث (السيد الخامنئي) عن سنن النصر في القرآن الكريم، والذي جعله الله -تعالى- مشروطًا بالثبات على المقاومة (الصبر) والإيمان بالله (الصلاة) .. وأن عاقبة هذه الطريق في النهاية هي الانتصار الحتمي من خلال تفسير قوله -تعالى-: ﴿وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الأعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 139]، وأشار إلى السياق القصصي الذي وردت فيه الآية الكريمة وهو حكاية واقعة تحدي موسى لفرعون وضرورة التحلي بالأمل مع الصبر والمقاومة مع اشتداد الأزمات، ثم يشير إلى قاعدة هامة وهي أن مسيرة الأنبياء والمصلحين متصلة وتراكمية وأن عدم تحقيق نتيجة في حياة أحدهم لا يعني بالضرورة أن محاولاته كانت فاشلة، بل أنه يؤسس لمن يخلفه القاعدة والأرضية ضمن مسيرة إلهية متكاملة، يقول:

"هل إن سنن التاريخ تقضي بفشل السائرين على طريق الأنبياء؟ نستنطق القرآن الكريم في هذا السؤال، ثم نعود إلى نصوص التاريخ لتكون شاهدة على ما نقول.

القرآن الكريم يعلّمنا أن كلَّ واحدةٍ من النبوات كان لها دور وفاعلية في سلسلة النبوات، إضافة إلى أنها دفعت بالبشرية خطوة إلى الأمام، وهذا ما تؤيده وثائق التاريخ. ليس الأمر كما كان يروج له المنصور العباسي وأمثاله من طواغيت التاريخ بأنه لا يمكن للناس أن يقفوا بوجه القوى المتسلطة، وبأن الناس ليس لهم حق أن ينبسوا ببنت شفة أمام قوى الضلال المتحكمة. بل العكس هو الصحيح، الأنبياء حققوا نجاحات في وقتهم. وهكذا أتباع الأنبياء يستطيعون أن يحققوا النجاحات بشكل مؤكد، ولكن بشرطين. وإذا تحقق هذان الشرطان فالنصر حتمي، وليس من الضروري أن يتحقق هذا الانتصار بمعجزة. وما هما الشرطان؟

---

[1] الإمام السيد علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص. 204.

الأول: الإيمان، العقيدة الواعية، إيمان مقرون بالتزام، ومقرون بالسعي والحركة.

الثاني: الصبر، ويعني المقاومة، والثبات في الساحة، وعدم ترك الميدان في اللحظات الحساسة والخطرة.

متى ما رأيتم تراجعًا في مهمة النبي وهزيمة أمام طاغوت زمانه فذلك يعود إلى أن أتباعه لم يكونوا يتحلّون بالإيمان الكافي أو بالصبر اللازم. ومتى ما رأيتم أن الحق حقق انتصارا فذلك بفضل إيمان مناصريه وصبرهم. وهل لذلك شاهد من القرآن الكريم؟ نعم.

أذكر لكم اليوم آيات تشكل القاعدة الفكرية لما ذهبنا إليه، وثمة آيات كثيرة أخرى في هذا الموضوع.

الأولى: ﴿وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الأعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 139] هذه الآية محكمة وليست متشابهة، وهي نص قرآني، وليست رواية يعتريها الشك في صحتها. نعم، أنتم الأعلون، وأنتم المنتصرون على عدوكم، وأنتم الذين ستكونون قادة البشرية، على شرط أن تكونوا مؤمنين.

الثانية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ إِنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: 153] هذه معجزة الصبر، وهذه وسيلة الانتصار. وليس الصبر كما يخيّل لبعض القاعدين هو الجلوس وعدم التحرك وتحمل الذل والشقاء والهوان. فهذا الصبر فقدان الدين والدنيا.

تأملوا في الآيات 103 وما بعدها من سورة الأعراف وهي تتحدث عن المواجهة بين موسى وفرعون، ومحاولة فرعون أن يهزم موسى بالسحرة، ثم هزيمة السحرة أمام موسى، حتى يئس فرعون من مواجهة موسى، وفشل في استخدام سَحَرته قرر أن يُنزل ضربته القاضية.

في مثل هذه المواقف، التي تبعث الرعب في النفوس، وترتجف لها الأفئدة والقلوب، يجب على أمثال موسى وأتباعه أن يثبتوا ويشحذوا عزيمتهم ولا يشعروا بالهزيمة أمام هذا التهديد.

أذكر بالمناسبة كلام شخص من تاريخنا الحديث كان يخاطب أتباعه في الحركة الدستورية الإيرانية ويقول لهم: ناضلوا، وإن اشتدت عليكم الأمور ناضلوا أيضا، وإن أيقنتم بالفشل الحتمي واصلوا النضال، عندئذ سوف يُكتب لكم النصر، هذا كلام صحيح. حين يبقى الأمل بالنصر في كل أحوال الشدّة فإن النصر عاقبة الأمور، أما إذا دبّ اليأس فثمة الفشل والهزيمة .. وهذه سنة الكون.. سنة رب العالمين في التاريخ، في الماضي وفي حاضرنا أيضا. أية مجموعة تسعى إلى أن

تستظل بالقرآن والنبوة والتوحيد ومبادئ الإسلام المقدسة، وتريد أن تمسك بزمام أمور الحياة، وتحكم الله في الحياة، لابد أن يَستحكم في نفوسها عاملان: الإيمان والصبر.

وهذا هو جواب السؤال الأول: هل الأنبياء بمجموعهم قد حققوا النجاح في مسيرتهم أم لا؟ والجواب أنهم بمجموعهم قد حققوا النجاح، إذ إنهم أرادوا أن يرفعوا مستوى البشرية، وضربت لكم في هذا المجال مثالً بالطالب ومعلميه. [الطالب الذي يتناوب على تعليمه عدة معلمين في مراحل دراسية مختلفة.]

أما السؤال الثاني بشأن الأنبياء واحدًا واحدًا، هل نجحوا في نهضتهم ودعوتهم؟ فالجواب هو ما ذكرناه بشأن القاعدة العامة في هذا الإطار. النبي وقومه يحققون من النصر بقدر ما كان عندهم من إيمان وصبر، والفشل قرين انعدام هذين العنصرين."[1].

9.2.8 النموذج السابع: ضرورة الحكومة الإسلامية في القرآن

من خلال تفسيره قوله –تعالى–: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء:59] وقوله –تعالى–: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد:33] يحاول (السيد الخامنئي) الاستدلال على ضرورة وجود قيادة مركزية للمجتمع من أجل إقامة حدود الله والسير بالمجتمع نحو الكمال والفضيلة، ثم يتناول بشكل سريع معايير اختيار هذه القيادة لدى مذهب أهل البيت ومقابلة ذلك بالمذاهب الأخرى، يقول:

"... قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ ...﴾ [النساء: 59]، والآية تعني أنه لابد من وليّ أمر، وحاكم، وحكومة، خلافًا لما تدعي بعض المدارس أن التطور الاجتماعي التاريخي يؤدي في النهاية إلى عدم حاجة المجتمع إلى حكومة. وخلافًا لما ادّعى الخوارج بقولهم: 'لا حُكم إلاّ لله' وفي جوابهم قال الإمام علي بن أبي طالب: 'كلمة حق يراد بها باطل'. نعم، الذي بيده التشريع وزمام الحياة هو الله، لكنكم أيها الخوارج تقولون: 'لا

---

[1] الإمام السيد علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص.ص. 222 – 225.

إمرة إلا لله'! لابد من حاكم ينفّذ ما أراده الله. ويطّبق ما أراده الله في المجتمع. ولذلك يقول الإمام: 'لابد للناس من أمير.'. هذه طبيعة البشرية التي تقتضي وجود منفّذ للقانون في المجتمع. ومن هو وليّ الأمر؟ إن النص القرآني، وما عليه مدرسة أهل البيت هو أن ولي الأمر من كانت تتوفر فيه المعايير الإلهية، خلافًا لمن ذهب إلى أن من استولى على كرسي الحكم فهو ولي أمر تجب إطاعته."[1].

10.2.8 خلاصة الفصل

من خلال هذه النماذج التطبيقية، رأينا كيف أن "القراءة التوحيدية للتاريخ" ليست مجرد نظرية أكاديمية، بل هي منهج حياة وأداة قيادة، حيث تجلى بوضوح كيف يتم استدعاء التاريخ والقرآن لمواجهة تحديات الحاضر، من تسلل الاستبداد، إلى الصراع مع الاستكبار، مرورًا بالقضية الفلسطينية ومعركة الاستقلال العلمي، إن هذه القدرة على ربط الماضي بالحاضر، وتجريد العبرة من الحدث، وتقديمها كبوصلة للمستقبل، هي جوهر ما يميز هذه المدرسة الفكرية، وهي النتيجة الأساسية التي يهدف هذا البحث إلى جوهرتها.

[1] الإمام السيد علي الخامنئي: مشروع الفكر الإسلامي في القرآن، ص. 225.

فصل (9): النتائج

في مشروعه الحضاري استخدم (السيد الخامنئي) السنن التاريخية كأساس لفلسفة التاريخ تفتح بابًا يُخرِج الفكر الإسلامي من النظرية إلى التطبيق، واستخدم "السسن التاريخية" كأداة لتثوير فكرة التوحيد، من خلال تجريد "السنن الإلهية" في كل معركة بين حزب الله وحزب الشيطان، موظّفًا حوادث التاريخ والقصص التاريخي والقرآني منذ صراع (قابيل وهابيل) وصولًا إلى وقتنا الحالي، ليدني ثمار الحكمة المتعالية إلى عوام الناس بعد أن كانت حِكرًا على النخبة، وليُخرِج النظرية الإسلامية من ساحة العقل إلى ساحة الفعل كأحد ركائز السيادة الشعبية الدينية؛ ليلمس الناس بخيالهم وحواسهم، انتقال الإسلام من العرفان النظري إلى النظرية السياسية، ومن فلسفة الأخلاق إلى التجربة والثورة، فتتحفز النفوس الوالهة إلى الحقّ والعدل لتتقدم للتضحية بكل وجودها من أجل الإسلام!

قدّم (السيد الخامنئي) السُنّن الإلهية التاريخية كنقطة اتصال بين الأصول التأسيسية (أو الأفكار المجردة) وبين التجارب العملية، وهي تجلي قدرة العقل البشري على استقراء التجارب من التاريخ، والاعتبار مما مضى وتطبيقه على ما سيكون، وقلّما طرح (السيد الخامنئي) قضية سياسية أو اجتماعية بدون أن يحيلها إلى سياقها التاريخي، حتى لو كانت فكرة ذات طبيعة مدرسية أو نظرية. وهو يكاد لا يتناول أي فكرة إلا من خلال مقدماتها ونتائجها وأدائها في بحر بيئتها وأثرها على حركة التاريخ، ويحاول (السيد الخامنئي) من خلال فهمه السنني للتاريخ عمل تأسيس حضاري في أكثر من اتجاه وعلى أكثر من مستوى، فمثلًا:

- من خلال الفهم السنني واستدعاء هذا الفهم يحاول بناءَ أرضيةٍ مشتركةٍ مع المتلقي على مستوى الرؤية الكونية والارتكاز على فكرة وجود السنن التاريخية في ذاتها كدليل على وجود قوة محركة عاقلة (البارئ –عزّ وعَلا–)؛ لإثبات الرؤية الكونية الإلهية في قبال الرؤية المادية للتاريخ وللكون.

- يطرح ضرورة الاعتبار بالسنن الإلهية/الكونية الجارية في التاريخ، واتخاذها موردًا لاستمداد القوة المعنوية والصبر على المصاعب في مشروعه الحضاري.

- الانتقال بصورة الإسلام في ذهن المتلقي من نموذج التديُّن الفردي إلى النموذج الاجتماعي / الأممي، من خلال استعراض تجارب الأمم السابقة والربط بين عقائدها وأفكارها وسلوكها وبين مصيرها، ومن ثم ترسيخ الحالة الإسلامية كثقافة اجتماعية جامعة ومهيمنة على كل الثقافات الأخرى داخل المجتمع (القومية والمادية وغيرها).

وكان من نتائج استخدام خطاب السنن الإلهية والتاريخية:

- تضييق مساحة الشبهات والاشتباهات في فهم القضية موضوع البحث.

- الاتصال مع طيف أعرض من التيارات داخل الدولة وخارجها وتوسيع قاعدة المتلقِّين.

- تحويل الجدال السياسي إلى حِجاج كلامي بما يؤدي إلى حدوث تناغم لقطاعات واسعة من فئات مختلفة حول القضية محل البحث.

- عقلنة المتلقّي (المجتمع)، ومن ثم دَفْعِهِ إلى تحقيق النقلة التاريخية المناسبة في وقتها المناسب.

تم بفضل الله وتوفيقه

وعناية صاحب الزمان (أرواحنا له الفداء)

في 25 محرم الحرام من جوار حرم السيدة فاطمة المعصومة (عليها وآبائها أزكى التحية والسلام)..

بيمين الفقير إلى رحمة مولاه، راجي عفوه ورضاه، ش.ع.

فصل (10): ببليوغرافي

1.10 مصادر

1.1.10 باللغة العربية

- القرآن الكريم.
- "الإمام مسلم"، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابورى، صحيح مسلم، تح. نظر بن محمد الفاريابي، ط1، الرياض، دار طيبة، 2006م.
- الآمدي، عبد الواحد بن محمد التميمي، غرر الحكم ودرر الكلم، لا ط.، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1987م.
- الآملي، عبد الله الجوادي، تسنيم في تفسير القرآن، تر. عبد المطلب رضا، تح. محمد عبد المنعم الخاقاني، ط2، قم، دار الإسراء للنشر، 2011م.
- ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، تح. محمد أبو الفضل ابراهيم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1404هـ.
- ابن أصيبعة، عيون الأنباء، بيروت، دار الحياة، 1965م.
- ابن حنبل، أحمد، المسند، تح. صبحي محمد جميل العطار، ط2، بيروت، دار الفكر، 1414 هـ.
- ابن خلدون، أبو زيد عبدالرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون (العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، تح. خليل شحادة وسهيل زكار، ط2، بيروت، دار الفكر، 1988م.
- ابن خلدون، أبو زيد عبدالرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، لا ط.، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1990م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، ط1، بيروت، دار صادر، 1990م.
- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، لا ط.، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1405هـ..
- أرشيف مركز مستندات المكتبة الوطنية الإيرانية.
- الأمين، محسن، أعيان الشيعة، تح. حسن الأمين، لا ط.، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1986م.
- البحراني، السيد هاشم بن سليمان بن إسماعيل، البرهان في تفسير القرآن، لا ط.، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د. ت..
- البعلبكي، منير؛ والبعلبكي، رمزي، المورد الحديث: قاموس إنكليزي عربي (بالعربية والإنجليزية)، ط1، بيروت، دار العلم للملايين، 2008م.
- بيدبا، الفيلسوف الهندي، كليلة ودمنة، تر. عبد الله بن المقفع، ط1، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، 2010م.
- الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور، التمثيل والمحاضرة، تح. عبد الفتاح محمد الحلو، ط2، القاهرة، الدار العربية للكتاب، 1981م.
- الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، 1414هـ.
- حموي، صبحي، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، ط1، 2000م.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر "فخر الدين"، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، تح. سيد عمران، لا ط.، القاهرة، دار الحديث، 2012م.
- رضا، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم "تفسير المنار"، ط2، القاهرة، دار المنار، 1947.

- زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م.
- الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، تح. قيس بهجت العطار، ط1، قم، مؤسسة الرافد للمطبوعات، 2010م.
- الصدوق، محمد بن علي، الأمالي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية- مؤسسة البعثة، قم، ط1، 1417هـ.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط1، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1997م.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، تح. حمدي عبد المجيد السلفي، ط2، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، 2024م.
- الطبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ط1، بيروت، دار المعرفة، 1421هـ.
- عبد الحميد، صائب، معجم مؤرخي الشيعة، الإمامية – الزيدية – الإسماعيلية، ط1، قم، مركز الغدير، 2004م.
- العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، تح. قسم الدراسات الإسلامية – مؤسسة البعثة – قم، ط1، قم، مؤسسة البعثة، 1421هـ..
- الغزالي، أبو حامد، معراج السالكين (ضمن فرائد اللآلئ من رسائل الغزالي)، لا ط.، القاهرة، منشورات فرج الله ذكي الكردي، 1925م.
- الفيروزابادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تح. محمد علي النجار، ط3، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1996م.
- الفيض الكاشاني، محسن، الصافي في تفسير القرآن، تح. محسن الحسيني الأميني، ط1، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1419هـ..
- الكليني الرازي، محمّد بن يعقوب، الكافي، تح. علي أكبر غفّاري، ط3، قم، دار الكتب الإسلامية، 1988م.
- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت، دار عويدات، 1977م.
- الليثيّ الواسطيّ، علي بن محمد، عيون الحِكَم والمواعظ، تح. حسن الحسيني البيرجندي، ط1، قم، دار الحديث، 1999م.
- مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق على الموقع الالكتروني الرسمي (http://www.arabacademy.gov.sy/ar/page16309/)
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار، ط3، بيروت، مؤسّسة الوفاء، 1403هـ.
- مسكويه، أبو علي، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تح. أبو القاسم إمامي، ط2، طهران، دار سروش للطباعة والنشر، 2000م.
- الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم، مجمع الأمثال، تح. محمد محيى الدين عبد الحميد، لا ط.، بيروت، دار المعرفة، 1990م.
- النشار، مصطفى، فلسفة التاريخ نشأتها وتطورها من الشرق القديم حتى توينبي، ط1، القاهرة، دار نيوبوك للنشر والتوزيع، 2017م.
- النعماني، محمّد بن إبراهيم، الغيبة، تحقيق فارس حسون، أنوار الهدى، قم، ط1، 1422هـ.
- هارت، مايكل، الخالدون مائة، لا ط.، القاهرة، المكتب المصري الحديث، د.ت.
- الهيئة العامة للتأليف – مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن، ط2، القاهرة، مجمع اللغة العربية، 1970م.

- الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تح. حسين سليم أسد الداراني، ط1، الرياض، دار المنهاج، 2015م.
- وهبة، مجدي، والمهندس، كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1984م.

2.10 كتب وأطاريح

1.2.10 باللغة العربية

- الآراكي، محسن، سنن القيادة الإلهية في التاريخ، ط1، بيروت، دار المعارف الحكمية، 2014م.
- آرون، ريمون، موضع الفوضى، تر. منصور القاضي، لا ط.، بيروت، المؤسسات الجامعية للدراسات، 1999م.
- الآملي، عبد الله الجوادي، العقيدة من خلال الفطرة في القرآن الكريم، ط1، بيروت، دار الصفوة، 1994م.
- الآملي، عبد الله الجوادي، نظرية المعرفة في القرآن، تر. دار الإسراء للتحقيق والنشر، لا ط.، بيروت، دار الصفوة، 1996م.
- الآملي، عبدالله الجوادي، الإمام المهدي الموجود الموعود، دار الإسراء للطباعة والنشر، بيروت، 2013م.
- ابن رشد، فصل المقال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط1، د. ت.
- أبو رغيف، عمار، نظرية المعرفة بين الشهيدين مطهري والصدر، لا ط.، د.م.، مركز رعاية الدراسات الجادة، لا ت..
- إسماعيل، محمود، نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل اخوان الصفا، ط1، المنصورة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1996م.
- إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، تر. عباس محمود، لا ط.، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968م.
- إمام، إمام عبد الفتاح، هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ط2، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1981م.
- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، د. ت.
- بارنز، هاري إلمر، تاريخ الكتابة التاريخية، تر. محمد عبد الرحمن برج، مر. سعيد عبد الفتاح عاشور، لا ط.، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م.
- باريمان، مارسيل، حداثة التخلف، ط1، دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر، 1993م.
- برنيري، ماري لويزا، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، تر. عطيات أبو السعود، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، العدد (225)، سبتمبر 1997م.
- بريستي، جيمس، انتصار الحضارة تاريخ الشرق القديم، ترجمة: أحمد فخري، المركز القومي للترجمة، 2011م.
- بليخانوف، جورجي، المفهوم المادي للتاريخ، تر. عامر عبدالله، ط3، بغداد، مطبعة الأديب البغدادية، 1977.
- بن نبي، مالك، شروط النهضة، تر. عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، ط.1، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2019م.
- بن نبي، مالك، ميلاد مجتمع، تر. عبد الصبور شاهين، ط.3، دمشق، دار الفكر، 1986م.
- بن نبي، مالك، وجهة العالم الإسلامي، تر. عبد الصبور شاهين، ط.3، دمشق، دار الفكر، 2000م.
- البهي، محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط.1، بيروت، دار الفكر، 2017م.
- بوتقرابت، سامية، وكهينة، عبدون، "السرد السياسي في كليلة ودمنة لابن المقفع"، (مذكرة: جامعة عبد الرحمن ميرة ــبجايةـ، كلية الآداب واللغات، 2018/2017). نسخة إلكترونية: http://www.univ-bejaia.dz/jspui/handle/123456789/12803
- بودوستنيك، فاسيلي، وسبيركين، ألكسندر، عرض موجز للمادية التاريخية، لا ط.، موسكو، دار التقدم، د.ت..
- بوكانان، باتريك، موت الغرب: أثر شيخوخة السكان وموتهم وغزوات المهاجرين على الغرب، تر. محمد محمود التوبة، ط1، الرياض، مكتبة العبيكان، 2005م.
- بولس، جواد، لبنان والبلدان المجاورة، ط2، بيروت، مؤسّسة بدران، 1973م.
- تارناس، رتشارد، آلام العقل الغربي، تر. فاضل جتكر، ط1، دار العبيكان، السعودية، 2010م.
- تركي، أحمد رياض، وآخرون، تراث الإنسانية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2016م.

- توينبي، أرنولد، بحث في التاريخ (مختصر الأجزاء الستة بواسطة سمرفل)، تر. فؤاد محمد شبل، وزارة المعارف، بغداد، 1955م.
- توينبي، أرنولد، مختصر دراسة التاريخ، تر. فؤاد محمد شبل، مر. محمد شفيق غربال، ط1، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2011م.
- الجابري، علي حسين، فلسفة التاريخ والحضارة في الفكر العربي، ط1، بيروت، دار الكتاب الثقافي، 1990م.
- الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون -العصبية والدولة- معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط7، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001م.
- جراد، نجيب، نظرية نهاية التاريخ عند فرانسيس فوكوياما: على محك التاريخ الآني، ط1، تونس، الدار التونسية للكتاب، 2013م.
- الجمل، شوقي، علم التاريخ نشأته وتطوره ووصفه بين العلوم الأخرى ومناهج البحث فيه، لا ط.، القاهرة، المكتب المصري للمطبوعات، 2000م.
- حلاق، وائل، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، تر. عمرو عثمان، ط1، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012م.
- حلاق، وائل، قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، تر. عمرو عثمان، لا ط.، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019م.
- الحميد، حسن بن صالح، سنن الله تعالى في الأمم من خلال آيات القرآن الكريم، لا ط.، القاهرة، دار الهدي النبوي والفضيلة، د. ت..
- حميش، سالم، التراكم السلبي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2001م.
- حنفي، حسن: مقدمة في علم الاستغراب، لا ط.، القاهرة، الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1991م.
- الخامنئي، السيد علي، الأطروحة العامة للفكر الإسلامي في القرآن، ترجمة: أ.د. محمّد علي آذرشب، ط1، بيروت، دار صهبا، 2017م.
- الخامنئيّ، السيد علي، الفكر الإسلاميّ في ضوء القرآن الكريم، ترجمة: أ.د. محمّد علي آذرشب، ط1، بيروت، دار المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، 2017م.
- الخامنئي، السيد علي، الفن والأدب في التصوّر الإسلامي، بيروت، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، 1996م.
- الخامنئي، السيد علي، الهواجس الثقافيّة في المشروع الحضاري المعاصر، تر. علي الحاج حسن، ط1، بيروت، معهد المعارف الحكمية، 2015م.
- الخامنئي، السيد علي، إنسان بعمر 250 عام، مركز نون للتأليف والترجمة، بيروت، دار صهبا، 2017م.
- الخامنئي، السيد علي، جهاد التبيين، لا ط.، بيروت، دار الثورة الإسلامية، 2022م.
- الخامنئي، السيد علي، مراجعة أصول وطرق وقواعد التفسير في سورة التوبة، ط1، طهران، منشورات الثورة الإسلامية (التابعة لمعهد الثورة الإسلامية)، 2014م.
- خليل، عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار الكتاب الإسلامي، ط1، بيروت، دار العلم للملايين، 1975م.
- خليل، محمد رشاد، دفاع عن التاريخ الإسلامي: المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره، لا ط.، القاهرة، دار المنار للنشر والتوزيع، 1984م.
- الخميني، السيد روح الله، الآداب المعنوية للصلاة، تح. أحمد الفهري، ط2، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1986م.
- الخميني، السيد روح الله، الحكومة الإسلاميّة، تر. مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط1، بيروت، دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع، 2011م.
- الخميني، السيد روح الله، صحيفة الإمام (صحيفة نور)، تر. منير مسعودي، مر. بشير الجزائري، ط1، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 2009م.
- الدسوقي، عاصم، البحث في التاريخ: قضايا المنهج والإشكالات، ط1، بيروت، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، 1991م.
- ديلو، فضيل، العلوم الاجتماعية بين العمومية والخصوصية، مقاربة نقدية، في كتاب: الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، تح. فضيل ديلو وآخرون، ط1، الجزائر، دار المعرفة، 2009م.
- ديورانت، ويل، قصة الفلسفة، تر. فتح الله محمد المشعشع، ط6، بيروت، مكتبة المعارف، 1986م.
- ديوزنغ، سايمون، الدراسات الثقافية مقدمة نقدية، تر.: محمود يوسف عمران، ط1، الكويت، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1988م.

- راهي، قيس ناصر، نهاية التاريخ دراسة تحليلية نقدية للمفهوم وحضوره المعاصر، ط1، النجف الأشرف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - العتبة العباسية المقدسة، 2017م.
- رستم، أسد، مصطلح التاريخ، ط2، صيدا، المكتبة العصرية، 1955م.
- الرفاعي، محمد خليل، وآخرون، أساليب تحليل النصوص، سوريا، منشورات الجامعة الافتراضية السورية، 2020م. (مصدر إلكتروني: https://pedia.svuonline.org)
- رفسنجاني، اكبرهاشمی، تفسیر راهنما (المرشد)، ط1، قم، دار الإعلام الإسلامي ومركز الثقافة والمعارف القرآنية، 1413هـ - 1426هـ.
- الزيدي، مفيد، المدخل إلى فلسفة التاريخ، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، 2006م.
- السبحاني، جعفر، الفكر الخالد في بيان العقائد، تر. خضر ذوالفقاري، ط1، بيروت، دار المحجة البيضاء، 2005م.
- السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنِّحل: دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الاسلامية، ط2، بيروت، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، 1998م.
- السبحاني، جعفر، رسالة في التحسين والتقبيح، ط1، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، 1420هـ.
- السبزواري، الملا هادي، شرح المنظومة، تع. حسن زاده آملي، ط1، طهران، دار نشر الأصيل، 1369 هـ.ش..
- سبونفيل، أندريه كونت، الفلسفة، تر. علي بو ملحم، أبو ظبي، مشروع كلمة للترجمة، 2008م.
- ستالين، جوزيف، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، تر. حسقيل قوجمان، موقع الحوار المتمدن، 2005م.
- ستيس، ولتر ترنس، فلسفة هيجل، تر. إمام عبد الفتاح إمام، ط3، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1983م.
- السعدي، عيسى عبد الله، دراسات في دلالات المثلات: بحوث علمية في عقوبات الأمم، ط1، الرياض، دار ابن الجوزي، 1435هـ..
- سعيد، إدوارد، الثقافة والإمبريالية، ط4، بيروت، دار الآداب، 2014م.
- سلطان، جاسم، فلسفة التاريخ الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ، ط4، المنصورة، مؤسسة أم القرى للترجمة والتوزيع، 2005م.
- سميث، ولفرد كانتول، الإسلام في التاريخ الحديث، ط1، القاهرة، وكالة الصحافة العربية - ناشرون، 2023م.
- السواح، فراس، الرحمن والشيطان -الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقيّة، منشورات علاء الدين، دمشق، ط1، 2000م.
- السيد ولد أباه، عبد الله، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ط1، بيروت، الدار العربية للعلوم، 1994م.
- السيد، رضوان، الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيدولوجيا في المجال السياسي العربي، ط2، بيروت، دار الكتاب العربي، 2007م.
- شاتيلي، فرانسوا، هيجل، ط2، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1976م.
- شبنجلر، اوزوالد، تدهور الحضارة الغربية، تر. احمد الشيباني، ط1، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1964م.
- شريعتي، علي، الإنسان والإسلام، تر. عباس الترجمان، ط2، بيروت، دار الأمير، 2007م.
- شريعتي، علي، معرفة الإسلام، تر. حيدر مجيد، ط1، بيروت، دار الأمير، 2004م.
- شريفي، أحمد حسين، "المشروع الحضاري البديل: أبعاده الإنسانية والأخلاقية والثقافية"، مجلة جامعة المعارف، العدد (3)، بيروت، جامعة المعارف.
- شعيب، قاسم، الحداثيون والتراث، مركز براثا للدراسات، بغداد - بيروت، ط.1، 2025م.
- شمت، ناشانيال، ابن خلدون - المؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف، تر. إحسان محمد الحسن، لا ط.، بغداد، دار المأمون، 1999م.
- شمس الدين، محمد مهدي، حركة التاريخ عند الإمام علي (ع)، ط1، قم، بنياد نهج البلاغة، 1405 هـ.
- الشهري، عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، بيروت، دار الكتب الجديدة المتحدة، 2004م.
- الشيخ، غنيمي، فلسفة التاريخ، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط.، 1988م.
- الشيرواني، علي، دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة، تر. حبيب فياض، ط1، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 1995م.
- صبحي، أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، ط3، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، 1990م.
- الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، ط20، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1987م.
- الصدر، محمد باقر، الاسلام يقود الحياة، لا ط.، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 2011م.
- الصدر، محمد باقر، الإنسان ومسؤولية صنع التاريخ في القرآن، تر. محمد مهدي فولاند، ط1، طهران، انتشارات نشر ميزان، 1359 هـ.ش..

- الصدر، محمد باقر، التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في القرآن الكريم، ط1، بيروت، الدار العالمية للطباعة، 1989م.
- الصدر، محمد باقر، السنن الاجتماعية وفلسفة التاريخ في المدرسة القرآنية، ط1، طهران، مركز النشر الثقافي رجاء، 1369.
- الصدر، محمد باقر، السنن التاريخية في القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2011.
- الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية (موسوعة السيد الشهيد ج19)، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، قم، 1421هـ.
- الصدر، محمد باقر، بحث حول الإمام المهدي (ع)، تح. عبد الجبار شرارة، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 1996م.
- الصدر، محمد باقر، بحوث إسلامية، ط1، بيروت، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، 1983م.
- الصدر، محمد باقر، خلافة الانسان وشهادة الأنبياء، ط1، بيروت، دار المعارف الحكمية، 2014م.
- الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، ط3، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 2009م.
- الصدر، محمد باقر، منابع القدرة في الدولة الإسلامية، ط2، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1979م.
- الصدر، محمد صادق، اليوم الموعود بين الفكر المادي والديني، ط1، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1992م.
- الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، صححه وعلق عليه السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.
- صديقي، عبد الحميد، تفسير التاريخ، تر. جواد صالحي، طهران، دفتر نشر فرهنگی اسلامی، 1366 هـ.ش..
- الطباطبائي، محمد حسين، تر. عمار أبو رغيف، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ط1، بغداد، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، 1418هـ..
- طحطح، خالد فؤاد، في فلسفة التاريخ، ط1، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009م.
- عاشور، مجدي: السنن الإلهية في الأمم والأفراد في القرآن الكريم ـ أصول وضوابط، ط2، بيروت، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 1428هـ..
- عامر، عبد اللطيف، أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية، ط1، القاهرة، بيروت، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1986م.
- العايدي، زكي، المعنى والقوة في النظام العالمي، تر. سوزان خليل، ط1، القاهرة، دار سينا للنشر، 1994م.
- عبد الحميد، صائب، علم التاريخ ومناهج المؤرخين، ط2، بيروت، دار ومكتبة البصائر، 2010م.
- عبد الحميد، صائب، فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2007م.
- عبد الرحمن، خليل، افستا الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية، روافد للثقافة والفنون، سوريا، ط2، 2008م.
- عبد الرحمن، طه، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005م.
- عبد الفتاح، سيف الدين، الجانب السياسي لمفهوم الاختيار لدى المعتزلة: بين الإدراك الذاتي والفهم الاستشراقي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، 1985.
- عبد اللطيف، أميمة، المحافظون الجدد: قراءة في خرائط الفكر والحركة، ط1، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2003م.
- عبد الواحد وافي، علي، الأسفار المقدّسة في الديانات السابقة للإسلام، مكتبة البيان العربي، القاهرة، 1384هـ ـ 1964م.
- العروي، عبد الله، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1997م.
- العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، ط4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005م.
- العظمة، عزيز، ابن خلدون وتاريخيته، تر. عبد الكريم ناصيف، ط2، بيروت، دار الطليعة، 1987م.
- العلام، عز الدين، "الآداب السلطانية"، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآدب، 2006م.
- العمري، حسن، إسلامية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر، ط1، بيروت، دار الهادي، 2003م.
- عويس، عبد الحليم، فلسفة التاريخ نحو تفسير إسلامي للسنن الكونية والنواميس الاجتماعية، ط1، القاهرة، دار الصحوة للنشر والتوزيع، 2011م.
- غارودي، روجيه، فكر هيجل، ط2، بيروت، دار الحقيقة، 1983.
- غالب، مصطفى، إخوان الصفا، لا ط.، بيروت، منشورات دار ومكتبة الهلال، 1989م.
- غالي، وائل، نهاية الفلسفة دراسة في فكر هيجل، ط1، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002م.

- الفارابي، أبي نصر محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة، تح. ألبير نصري نادر، ط1، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1959م.
- فضل الله، محمد صادق، مقدمتان على شرح مصباح الهداية للإمام الخميني (قده)، ط1، بيروت، دار الهادي، 2001م.
- فوكو، ميشال، الكلمات والأشياء، تر. مطاع الصفدي وآخرون، لا ط.، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1989م.
- فوكو، ميشيل: حفريات المعرفة، تر. سالم يفّوت، لا ط.، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1987م.
- فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تر. فؤاد شاهين وآخرون، مر. مطاع صفدي، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1999م.
- فياض، علي، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ط1، بيروت، مركز الحضارة للتنمية، 2008م.
- قاسم، قاسم عبده، إعادة قراءة التاريخ، ط1، الكويت، وزارة الإعلام الكويتية، مجلة العربي ـ سلسلة كتاب العربي، 15 اكتوبر/تشرين أول 2009م.
- قراملكي، أحد فرامرز، مناهج البحث في الدراسات الدينية، تر. سرمد الطائي، ط1، بيروت، معهد المعارف الحكمية، 2004م.
- القرضاوي، يوسف، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، ط5، القاهرة، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، 1993م.
- قطب، سيد، المستقبل لهذا الدين، ط14، القاهرة، دار الشروق للنشر والتوزيع، 1993م.
- قطب، سيد، في التاريخ فكرة ومنهاج، لا ط.، القاهرة، دار الشروق، 1995م.
- قطب، محمد، كيف نكتب التاريخ الإسلامي، ط1، القاهرة، دار الشروق، 1992م.
- كارليل، توماس، الأبطال، ت. محمد السباعي، ط1، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 2009م.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، لا ط.، القاهرة، دار الخلود للنشر والتوزيع، 2017م.
- كريب، إيان، النظرية الاجتماعية، تر. محمد حسين غلوم، لا ط.، الكويت، عالم المعرفة، 1999م.
- كشك، محمد جلال، ودخلت الخيل الأزهر، ط3، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، 1990م.
- كوثراني، وجيه، تاريخ التأريخ، ط2، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.
- كولنجوود، روبن جورج، فكرة التاريخ، تر. محمد بكير خليل، ط2، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968م.
- كون، توماس، بنية الثورات العلمية، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007م.
- لوبون، جوستاف: روح الاجتماع، تر. أحمد فتحي زغلول، ط2، القاهرة، المطبعة الرحمانية، 1909م.
- لوبون، غوستاف: حضارة العرب، تر. عادل زعيتر، ط1، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013م.
- ماركس، كارل، بؤس الفلسفة، تر. فردريك انجلز، تر. اندريه يازجي، بيروت / دمشق، دار اليقظة العربية، 1967م.
- ماركس، كارل؛ إنجلز، فريدريك، الأيديولوجيا الألمانية، تر. فؤاد أيوب، دمشق، دار دمشق، 1968م.
- ماركس، كارل؛ إنجلز، فريدريك، البيان الشيوعي في أول ترجمة غير مزوّرة، تر. العفيف الأخضر، منشورات الجمل، 2015م.
- مؤنس، حسين، التاريخ والمؤرخون: دراسة في علم التاريخ، ط2، القاهرة، دار الرشاد، 2001م.
- متولي، محمود السيد طه، الاختلاف والعدالة: دراسة في أخلاق ما بعد الحداثة عند ليوتار، رسالة ماجستير غير منشورة. كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، إشراف: د. أحمد عبد الحليم.
- مجموعة مؤلفين، المعجم الفلسفي المختصر رؤية ماركسية، تر. توفيق سلوم، لا ط.، موسكو، دار التقدم، 1986م.
- مركز نون للتأليف والترجمة، الكلمات القصار للشهيد السيد محمد باقر الصدر (قدس سره)، ط1، بيروت، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، 2010م.
- مركز نون للتأليف والترجمة، صيغ السنن التاريخية: دروس من فكر الشهيد السيد محمد باقر الصدر (قدس سره)، ط1، بيروت، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، 2009م.
- مركز نون للتأليف والترجمة، قصص القرآن الكريم، ط1، بيروت، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، 2007م.
- مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1981م.
- مزيد، بهاء الدين محمد، تبسيط التداولية (من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي)، ط1، القاهرة، دار شمس للنشر والتوزيع، 2010م.
- المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط4، دمشق، دار الفكر، 2010م.
- مطهري، مرتضى، الإسلام ومتطلبات العصر، تر. علي هاشم، ط1، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، 1411هـ.

- مطهري، مرتضى، المجتمع والتاريخ، تر. محمد علي آذر شب، طهران، مؤسسة بعثت، 1403 هـ..
- مطهري، مرتضى، الوحي والنبوة، مؤسسة الإمام الصادق (ع) للطباعة والنشر، قم، ط2، 1986م.
- مطهري، مرتضى، نهضة المهدي في ضوء فلسفة التاريخ، تر. محمدعلى آذرشب، ط2، قم، المكتبة الإسلامية الكبرى، 1401 هـ.
- مقرر مؤتمر ’التجديد والاجتهاد الفكري عند الإمام الخامنئي، قراءة في المشروع النهضوي المعاصر.‘، 6 - 7 حزيران / يونيو 2011، معهد المعارف الحكمية، ط2، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2012، ص. 13.
- ملا صدرا "صدر المتألهين"، محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط1، بيروت، دار إحياء التراث الإسلامي 1981م.
- ملا صدرا "صدر المتألهين"، محمد بن إبراهيم الشيرازي، مجموعة الرسائل الفلسفّية لصدر المتألّهين، ط1، بيروت، دار إحياء التراث الإسلامي 2001م.
- الملاح، هاشم يحيى، المفصل في فلسفة التاريخ (دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية)، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 2012م.
- الملاح، هاشم يحيى، وآخرون، دراسات في فلسفة التاريخ، لا ط.، الموصل، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، د.ت..
- مهورباشة، عبد الحليم، فلسفة التاريخ: مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ط1، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2016م.
- المودودي، أبو الأعلى، الحضارة الإسلامية: أسسها ومبادئها، تر. محمد عاصم الحداد، ط2، بيروت، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، 1970م.
- موران، إدغار، الفكر والمستقبل، تر. أحمد القصوار ومنير الحجوجي، الدار البيضاء، دار توبقال، 2004م.
- الموسوي، روح الله أحمد، القرآن والعقل الحداثي، ط1، كربلاء، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، 2019م.
- النجار، جميل موسى، دراسات في فلسفة التاريخ النقدية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2010م.
- النشار، مصطفى، تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون، روابط للنشر وتقنية المعلومات، القاهرة، 2017م.
- نصار، بيار، العلوم الاجتماعية المعاصرة، تر. نحلة ظريف، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992م.
- نصار، ناصيف، تصورات الأمة المعاصرة، بيروت، منشورات أمواج، 1994م.
- نصار، ناصيف، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1978م.
- هنداوي، حسين، التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيجل، ط1، دار الساقي، بيروت، 1996م.
- هنري مارو، من المعرفة التاريخية، تر. جمال بدران، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971م.
- هورس، جوزف، قيمة التاريخ، تر. نسيب وهيبة الخازن، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1964م.
- هوك، سدني، البطل في التاريخ، تر. مروان الجابري، مر. أنيس فريحة، بيروت - نيويورك، المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر ومؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر، 1959م.
- هيجل، جورج، محاضرات في فلسفة التاريخ - العقل في التاريخ، تر. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974م.
- الوردي، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، قم، انتشارات المكتبة الحيدرية، 1417 هـ..
- ويدجري، ألبان ج.، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، تر. عبد العزيز توفيق جاويد، ط1، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972م.
- ويدجيري، ألبان ج.، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى تونبي، تر. ذو قرقروط، بيروت، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 2017م.
- ياسبرس، كارل، بداية ونهاية التاريخ، تر. محمد حسن لطفي، ط2، طهران، خوارزمي، 1373 هـ.ش..
- اليزدي، محمد تقي مصباح، المجتمع والتاريخ في رؤية القرآن، تر. محمد عبدالمنعم الخاقاني، ط3، طهران، مؤسسة الطبع والنشر الدولية، 2000م.
- اليزدي، محمد تقي مصباح: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تر. محمد عبد المنعم الخاقاني، ط1، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 2007م.
- يوسفيان، حسن، وشريفي، أحمد حسين، العقل والوحي، ط1، كربلاء، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، 2023م.

2.2.10 باللغة الفارسية

- الآملي، عبد الله الجوادي، شريعت در آينه معرفت، تح. حميد پارسا، چاپ1 ، قم، مركز نشر فرهنگى رجاء، 1372هـ.ش..
- بيتر، أندرو، ماركس وماركسيسم (ماركس والماركسية)، تر. شجاع الدين ضيائيان موسوى، تهران، نشر برهان، 1350هـ.ش.
- البيروني، محمد بن أحمد، الآثار الباقية عن القرون الخالية، تح. پرويز اذكائى، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگك و ارشاد اسلامى، 1380 هـ.ش..
- حضرتى، حسن، و همكاران، تاملاتى در علم تاريخ و تاريخ نگاري اسلامى، تهران، چاپ1 ، انتشارات نقش جهان مهر، 1382 هـ.ش..
- الخامنئي، السيد علي، حديث ولايت: مجموعه رهنمودهاي مقام معظم رهبرى، سازمان تبليغات إسلامي، 1376 هـ.ش..
- الخامنئي، السيد علي، طرح كلى انديشه اسلامى در قرآن، بزوهشكاه فرهنگ و انديشه اسلامى، 1374هـ.ش..
- زرشناس، شهريار، درآمدى بر اومانيسم و رمان نويسى [مدخل إلى الإنسانوية وفن الرواية]، تهران، برك، 1991م.
- عابدى، احمد، كرّاس الحديث الشريف، كليّة أصول الدين، قم، إيران، لا ت..
- سلطانى، سيدعلى اصغر، قدرت گفتمان و زبان: سازوكارهاى جريان قدرت در جمهورى اسلامى ايران، چاپ سوم، تهران، نشر نى، 1391 هـ. ش..
- نوذري، حسينعلى، فلسفه تاريخ، روش شناسى، تاريخ نگارى، تهران، طرح نو، 1379 هـ.ش..

3.2.10 باللغة الإنجليزية

- Abed, A. Q. “Counteracting the Challenges of Iran’s Enemies: Ali Khamenei’s Concept of soft war”. Linguistics & Translation Studies, 2017.
- Ahmed, Shahab, What Is Islam, The Importance of Being Islamic, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2016.
- Benton, T., Craib, I., Philosophy of Social Science, 2nd Edition, Palgrave Macmillan Publishing, 2011.
- Bourdieu, P. Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field. Sociological Theory, 1994.
- Carl Schmitt, The Age of Neutralizations and Depolarizations (1929), Telos Vol. 96 (summer, 1993).
- Charles Langlois and Charles Seigniors, Introduction to the Study of History, Translated by G.G. Berry, with Preface by F. York Powell (New York: Duckworth; H. Holt and Company, 1912)
- Christopher Dawson: The Dynamics of World History, Legare Street Press, October 26, 2022.
- Edelglass, William. Levinas on suffering and compassion. Sophia. 2006.
- Hall, S. (1996). “Introduction: Who Needs ‘Identity’?”. In Hall, S. & Gay, P. (Eds.) Questions of Cultural Identity. California: Sage.
- Hodgson, Marshall G. S., The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam, Chicago and London, The University of Chicago Press, Vol. 1, 1974
- Hubert M. Blalock, Measurement in the Social Sciences, Published 2017 by Routledge, NY.
- Jacobson, N. P., The problem of Civilization, Ethics, Vol. 63, No. 1, 1952.
- Jeffrey T. Checkel, “The Constructivist Turn in International Relations Theory,” review of National Interests in International Society, by Martha Finnemore, Cornell University Press, 1996,149 pages.
- Lin, C.W. (2011). The Study of Political Language: A Brief Overview of Recent Research. Chia-Nan Annual Bulletin. VOL. 37.
- Marshall Hodgson: The Venture of Islam, published by University of Chicago Press, 1977.
- Marvin E. Olsen. “Two Categories of Political Alienation”. Social Forces, Volume 47, Issue 3, March 1969, Pages 288–299: https://doi.org/10.2307/2575027
- Moreno, M.A (2008) Metaphors in Hugo Chavez’s Political Discourse: Conceptualizing Nation, Revolution, And Opposition. (dissertation for the degree of Doctor of Philosophy), The City University of New York.
- Popper Karl, Unended Quest, An Intellectual Autobiography (London: Routledge, 2005) (The electronic version of the book).
- Roger Burggaeve, Desirable God? Peeters Publishers; 1st edition (1 Sept. 2003).
- Shahab Ahmed, What Is Islam, Princeton University Press.

- SHERRATT, YVONNE, Continental Philosophy of Social Science, Cambridge University Press, 2005.
- Von Grunebaum: Modern Islam: The Search for Cultural Identity.
- Wodak, R., de Cillia, R., Reisigl, M. and Liebhart, K. (Ed.) (2009). The Discursive Construction of National Identity, (2nd ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- World Social Science Report. Knowledge Divides. Paris: UNESCO, International Social Science Council, 2010.

4.2.10 باللغة الفرنسية

- Bossuet, Jacques-Bénigne, Œuvres de Messire Jacques-Bénigne Bossuet. ToM 02, France : chez Antoine Boudet, 1778.
- Guénon, René : La crise du monde moderne, Gallimard, Paris, 2eme E, 1979, pp. 15 - 29.
- Irving Kristol : A Propos de la Fin de I 'Historie, In Commentaire Automne, 1989, No. 49.
- Edgar Morin : L'ancienne et la nouvelle transdisciplinarité ; Science avec conscience, p.p.124- 129, Ed. Fayard, 1982.
- Raymond Aron, Philosophe dans l'histoire, Éditions de Fallois, 2006.
- Raymond Aron, Dimensions de la conscience historique, Edition Librairie Plan, Paris, 1966.
- Raymond Aron, Introduction á la philosophie de l'histoire. Édition tel Gallimar, Paris, 1938.
- Vernant, Jean Pierre, Religions, Histoires, Paris, Édit. François Maspéro, 1979.

3.10 مجلات ومقالات

1.3.10 باللغة العربية

- أحمدي، فاطمة جان، الاستشراق اليهودي .. هيمنة على الدراسات الإسلامية في الغرب، تر. عماد الهلالي، دراسة منشورة على موقع "مجلة نصوص معاصرة": https://nosos.net/
- الآصفي، محمد مهدي، نحو فهم حضاري لتاريخنا الإسلامي معركة الطف نموذجًا، مجلة ثقافتنا – العدد (11)، 1427 هـ.
- الآملي، عبد الله الجوادي، مقابلة مع مجلة العالم، لندن، العدد (347)، أكتوبر/تشرين أول 1990م.
- الآملي، عبد الله الجوادي، مجلة الرصد الثقافي، العدد (23)، بيروت 1994م.
- أحمدي، يار، وهمّت، علي، "ماهيّة التقدم من منظور الإسلام"، مجلة الاستراتيجية الوطنية، العدد الخاص بنموذج التطور الإسلامي الإيراني، العدد (104)، طهران، 2011.
- إمامي، مهدي، دراسة مباني أنطولوجيا الثقافة من زاوية الحكمة المتعالية، ضمن مقرر مؤتمر 'التجديد والاجتهاد الفكري عند الإمام الخامنئي، استراتيجيات الثقافة الإسلامية في العالم اليوم.'، الدورة الثانية، 2015، معهد المعارف الحكمية، ط1، بيروت، دار المعارف الحكمية، 2015.
- بابايي، حبيب الله: الدين والبناء الحضاري الإسلامي، مجلة جامعة المعارف، العدد (11)، بيروت، جامعة المعارف، شتاء 2024م.
- برنامج الأمم المتحدة الإنمائيّ، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2003م: "نحو إقامة مجتمع المعرفة"، عمان، 2003م.
- برهومة، عيسى عودة، تمثلات اللغة في الخطاب السياسي، مجلة عالم الفكر، مج (36)، العدد (1)، 2007م.
- برهومة، عيسى عودة، تمثلات اللغة في الخطاب السياسي، مجلة عالم الفكر، مج (36)، العدد (1)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، 2007م.
- بن دوبه، شريف الدين، "علي شريعتي .. ورهانات التاريخ الإسلامي"، مجلة الكلمة، العدد (86) شتاء، بيروت، مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع، 2011م.
- بهمني، محمد رضا، "الحضارة الإسلامية الجديدة في فكر آية الله الخامنئي"، فصليّة النقد والرأي "فصلنامه علمي نقد ونظر" (بالفارسية)، مج (74)، عدد صيف 2014.
- بوعرفة، عبد القادر: "نهاية التاريخ والهيمنة الغربية – التجليات والأبعاد"، مجلة أمم، مركز براثا للدراسات، العدد(4)، صيف 2024.
- بدون مؤلف، "توحيدية الفارابي"، مجلة العرفان، مج(70)، العدد(4)، نيسان/أبريل 1982م.
- الحاج حسن، علي، الحرب الناعمة من وجهة نظر الإمام الخامنئي، نشر: 04/08/2022، <https://almaarefcs.org/4754/339>

- جابر، حسين علي، "مصير الحضارة الغربية"، مجلة بيت الحكمة، مج (2)، العدد (7)، بيت الحكمة، بغداد، 2000م.
- الجابري، علي حسين، "فلسفة التاريخ بين التراث الخلدوني والفكر الاوربي المعاصر"، مجلة افاق عربية العدد (11 و12)، دائرة الشئون الثقافية، بغداد، 1982م.
- الجابري، علي حسين، "فلسفة التاريخ بين هيجل ونيتشه في المصادر العربية"، مجلة زانكو، السليمانية، العدد (2)، مج (5)، 1980م.
- الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون –العصبية والدولة– معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط3، بيروت، دار الطليعة، 1982م.
- الحامدي، منصف، "العقل والدين في الفكر العربي المعاصر (عند طه عبد الرحمن)"، مجلة الدليل، مج (4)، العدد (15)، كربلاء، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، 2022م.
- الحسيني، حنان فيض الله، "أثر الرؤية التوحيدية في رسم ملامح الإنسان عند علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش"، مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر حاليًّا)، العدد (95)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، شتاء 2019م.
- حقيقت، صادق، "دراسة حول الفلسفة السياسية في الإسلام"، مجلة التوحيد، قسم العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي. إيران. طهران، العدد (94)، مج (16)، مارس/آذار 1998م.
- حمودي، عبد الله، "العلوم الاجتماعية في العالم العربي: مقاربة الإنتاجات الصادر باللغة العربية (2000–2016)": المجلس العربي للعلوم الاجتماعية، بيروت، 2018م. (منشور على الموقع الإليكتروني للمجلس: https://www.theacss.org/pages/occasional-publications) (تاريخ الاطلاع: 30\06\2024)
- الخالدي، محمد، "فلسفة التاريخ": جريدة الأنباء الصادر بتاريخ 2007/8/6. تم الاسترجاع عن موقع الجريدة الإلكتروني https://www.alanba.com.kw/ بتاريخ 2024/3/2.
- درويش، بهاء، "علوم اجتماعية غربية قاصرة"، مجلة جامعة المعارف، العدد (4)، بيروت، جامعة المعارف، 2021.
- ذو عَلم، علي: التوحيد والثقافة والتقدم من منظار الإمام الخامنئي، ضمن مقرر مؤتمر 'التجديد والاجتهاد الفكري عند الإمام الخامنئي، استراتيجيات الثقافة الإسلامية في العالم اليوم.'، الدورة الثانية، 2015، معهد المعارف الحكمية، ط1، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2015.
- زايد، أحمد، "الشعبويَّات في الزمن الحديث للدولة الأوروبيّة: نماذج الفاشيَّات"، مجلة تفاهم العدد (65)، مسقط، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية العمانية، صيف 2019.
- زيادة، معن، "تأصيل العلوم الإنسانية، إشكالية معرفية ومجتمعية"، مجلة الفكر العربي، العدد (5)، بيروت، 1987م.
- سرور، عبد الناصر محمد، "دور الخطاب الديني في التعبئة السياسية في عهد الرئيس عبد الناصر"، مجلة جامعة الأزهر بغزة، العدد (1)، سلسلة العلوم الإنسانية مج (13)، فلسطين، 2011م.
- شمس الدين، حسين، "القضية المهدوية في فلسفة التاريخ"، مجلة أمم، مركز براثا للدراسات، بغداد، العدد(4)، صيف 2024م.
- صادقي، عبد الله حاجي، مباني فلسفة الإسلام السياسية في رؤية الإمام القائد الخامنئي (دام ظله)، تر. نوال خليل، ضمن مجموعة مقالات: الفكر السياسي عند الإمام الخامنئي (مجموعة مؤلفين)، ط1، بيروت، دار المعارف الحكمية، 2013م.
- صيام، طاهر، "تفسير التاريخ وإشكالات بين المنهج الإسلامي والمناهج البشرية"، مجلة رواء، العدد (20)، 2023/05/03.
- الطاهر، محمد الشريف، "أبستمولوجيا التَّركيب في فهم منهج مالك بن نبي في فهم الظاهرة الإنسانية"، مجلة جامعة المعارف، العدد (5)، بيروت، جامعة المعارف، 2021م.
- عامر، ناريمان، "التنظير الفلسفي الأميركي للحرب (صقور واشنطن)"، مجلة أمم، مركز براثا للدراسات، بغداد – بيروت، العدد(3)، 2024م، ص. 19 – 23.
- عبد الفتاح، سيف الدين، "الرؤى المستقبلية في عالم المسلمين – بين نهاية التاريخ وصدام النبوءات – دراسة نقدية من منظور السنن والمقاصد"، مجلة استشراف، العدد(2)، 2017م.
- عجمي، سامر توفيق، "المهدوية ونهاية التاريخ"، مجلة أمم، مركز براثا للدراسات، بغداد – بيروت، العدد(4)، صيف 2024م.
- الفارابي، أبي نصر، رسالة التعليقات، حيدر آباد، 1346هـ..
- قاسم، نعيم، الفكر السياسي عند الإمام القائد الخامنئي (دام حفظه)، ضمن مقرر مؤتمر 'التجديد والاجتهاد الفكري عند الإمام الخامنئي، قراءة في المشروع النهضوي المعاصر.'، 6 – 7 حزيران / يونيو 2011، معهد المعارف الحكمية، ط2، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2012.

- قبيسي، هادي، الخطاب الإسلامي المعاصر – دراسة معالم التشكُّل ووظائف الخطاب وآفاقه، مجلة الحياة الطيبة، مج (27) العدد (52 – 53)، شتاء – ربيع 2023.
- قبيسي، هادي، خطاب الإمام الخامنئي كمدرسة فكرية شفاهية – المضمون والسرد والخصائص، مركز الثورة الإسلامية للدراسات (موقع إلكتروني: https://khameneistudies.ir/)، 2022م.
- گرجيان، محمد مهدي، وعادل لغريب، "فلسفة التاريخ عند مرتضى مطهري"، مجلة العميد، السنة (12) المجلد (12) العدد (47)، أيلول 2023م.
- لزّيق، كمال إسماعيل، هوية التفكير بين المعرفتين: الدينية، والحداثية.، مجلة جامعة المعارف – العدد (6)، بيروت، جامعة المعارف، 2022م.
- محمد، بامية: "العلوم الاجتماعية في العالم العربي: أشكال الحضور"، موقع المجلس العربي للعلوم الاجتماعية، بيروت، 2015م.
- المسدي، عبد السلام، "الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون"، مجلة الفكر العربي، مج(2) العدد (16)، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1980م.
- مسعود، أحمد، "فلسفة التاريخ عند مالك بن نبي"، مجلة ثقافتنا، العدد (2)، دائرة العلاقات الثقافية العامة – وزارة الثقافة العراقية، 1425 هـ.
- مطهري، مرتضى، "أصل التضاد في الفلسفة الإسلامية"، تر. محمدعلى آذرشب، مجلة الفكر الإسلامي، مج (2)، العدد (16,17)، دار الفتوى، بيروت، رمضان 1391 هـ.
- مهورباشة، عبد الحليم: أزمة العلوم الاجتماعية وميلاد النماذج المعرفية البديلة، مجلة جامعة المعارف، العدد (4)، بيروت، جامعة المعارف، 2021.
- نصر الله، السيد حسن، الكلمة الافتتاحية، ضمن مقرر مؤتمر 'التجديد والاجتهاد الفكري عند الإمام الخامنئي، استراتيجيات الثقافة الإسلامية في العالم اليوم.'، الدورة الثانية، 2015، معهد المعارف الحكمية، ط1، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2015.
- هاني، إدريس، نقد الوظيفة الإمبريالية والسياسية الشمولية للمراكز البحثية، مجلة جامعة المعارف العدد (5)، بيروت، جامعة المعارف، 2021م.
- هاني، إدريس: الاجتهاد الممانع في الثقافة والاجتماع: قضايا التربية والأسرة والثقافة في فكر الإمام الخامنئي، ضمن مقرر مؤتمر 'التجديد والاجتهاد الفكري عند الإمام الخامنئي، قراءة في المشروع النهضوي المعاصر.'، 6 – 7 حزيران / يونيو 2011، معهد المعارف الحكمية، ط2، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2012.
- يفوت، سالم، "مكانة العلم في الثقافة العربيّة"، ضمن ندوة العلوم في المجتمعات الإسلاميّة مقاربات تاريخيّة وآفاق مستقبليّة، إشراف محمد أبطوي، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانيّة، الرباط،2007م.

2.3.10 باللغة الفارسية

- بابايي، حبيب الله، چيستى "تمدن" در فلسفه؛ عناصر ماهوى "تمدن" در نظريه هاى برخى فيلسوفان معاصر، تهران، فصلنامه علمي "نقد و نظر"، مج (21)، العدد (4)، شتاء 2006م.
- بين، فرزاد جهان، و معينى پور، مسعود، "فرآيند تحقق تمدن اسلامى از منظر حضرت آيت الله خامنه اى"، مطالعات انقلاب اسلامى سال يازدهم زمستان 1393 شماره 39، مج (11)، العدد (39)، 2014م.
- حسني، سيد علي، "الإنسانوية الحديثة –دراسة ونقد–"، المعرفة الفلسفية، السنة العاشرة، ربيع 2013، العدد 3 (المتسلسل 39)، ص.ص. 115 – 144.
- سليمانى، جواد، "فلسفه تاريخ علامه مصباح – در برابر هگل و متمايز از شهيد مطهرى"، نشريه علوم انسانى اسلامى صدرا، شماره(37)، تابستان، 1400هـ.ش.، ص.ص. 279–289. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1807781>
- مير مُعزّي، سيد حسين، "نموذج التطور الإسلامي الإيراني محصول أسلمة العلوم الإنسانية – الگوى توسعه اسلامى ايرانى حاصل اسلامى شدن علوم انسانى است"، الاجتماع الاستراتيجي الأول لنموذج التطور الإسلامي الإيراني (كتاب نخستين نشست انديشه‌هاى راهبردى الگوى اسلامى ايرانى پيشرفت)، ط2، تهران، پيام عدالت، 1391هـ.ش..

- همتي، وحيد، و محسن قمي، "مؤشرات الحضارة في المبادئ العقائدية من وجهة نظر آية الله الخامنئي"، مجله الدراسات المعرفية في الجامعة الإسلامية (فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی)، العدد (81)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی، شتاء 2017.

3.3.10 باللغة الإنجليزية

- Akbar Ganji (1 November 2013). "Ayatollah Khamenei and the Destruction of Israel". Boston Review. Archived from the original on 29 December 2016.
- Flood, Alison (27 February 2015). "Ayatollah Khamenei reveals himself as an 'Avid Reader' of fiction". The Guardian. Archived from the original on 23 June 2017. Retrieved 03 March 2024.
- Fox, S. "Political alienation and referendums: how political alienation was related to support for Brexit". Br Polit 16, 16–35 (2021). https://doi.org/10.1057/s41293-020-00134-8
- Ganji, Akbar (2013). "Who Is Ali Khamenei? The Worldview of Iran's Supreme Leader". Foreign Affairs. 92 (5): 24 48. JSTOR 23527515.
- Kendra Cherry. (February 2022) What is Sociocultural Theory? VeryWell Mind. Retrieved from https://www.verywellmind.com/what-is-sociocultural-theory-2795088.
- Howden, David; Kämpe, Joakim, Time Preference and the Process of Civilization, International Journal of Social Economics. Retrieved from http://dx.doi.org/10.1108/IJSE-04-2014-0067

4.10 مصادر إلكترونية

- البياتي، إسراء، نظريات العامل الواحد في تفسير التاريخ ونقدها، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، موقع إلكتروني (تم استرجاعه 2024/05/15).
- الخامنئي، السيد علي، (الموقع الرسمي للسيد علي الخامنئي: /https://www.leader.ir/ar)
- سجد بور، كريم، "في فهم الإمام الخامنئي – رؤية قائد الثورة الإسلامية الإيرانية"، موقع مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي، 2008. (إصدار إلكتروني) (تم استرجاعه 2023/12/15).
- عبد الفتاح، سيف الدين، "المنهجية الإسلامية: المدخل السنني وأنماط التفكير"، المعهد المصري للدراسات، اسطنبول، 2021/05/28، موقع إلكتروني.
- عبد اللاوي، محمد، "فلسفة التاريخ من خلال كتابات الامام الصدر ونقد نهاية التاريخ"، موقع مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر. (مصدر إلكتروني).
- علي، شادي، "الفلسفة السياسية لولاية الفقيه"، موقع معهد الدراسات الحكمية. (موقع إلكتروني)
- العمري، فؤاد، "السنن الإلهية خريطة المستقبل .. المستقبل بين رهان التفوق ورهان البقاء"، مركز الشهود الحضاري للدراسات الشرعية والمستقبلية. (موقع إلكتروني).
- قبيسي، هادي، "الحرب التركيبية"، موقع مركز الاتحاد للأبحاث والتطوير، 2022م. (نشر إلكتروني).
- قبيسي، هادي، التقدم الحضاري بين الإمام الخامنئي وكارل شميدت، موقع أكاديميا، 2024. (نشر إلكتروني).
- قبيسي، هادي، خطاب الإمام الخامنئي كمدرسة فكرية شفاهية – المضمون والسرد والخصائص، مركز الثورة الإسلامية للدراسات، 2022م. (نشر إلكتروني).
- المؤمن، علي، المرجعية الدينية الشيعية بين المنصب والموقع، موقع الدكتور علي المؤمن، 2024م. (نشر إلكتروني)..
- مؤمني، شريف محسن، (گزارشى كوتاه از زندگى ادبى حضرت آيت‌الله خامنه‌اي) (تقرير قصير حول الحياة الأدبية لخامنئي)، الموقع الرسمي لمرشد الثورة علي خامنئي، (11 مايو/أيار 2009)، (تاريخ الاطلاع 9 ديسمبر/كانون الأول 2023).
- مطهري، مرتضى: مجموعة آثار، إصدار إلكتروني من الخدمات الثقافية لمركز نور، قم، مركز البحوث الكمبيوترية للعلوم الإسلامية.
- مهرابي، ميرزا محمد، "السنن التاريخية عند السيد الصدر: خطوة منهجية نحو استكشاف فلسفة التاريخ في القرآن"، تر. نظيرة غلاب، مركز البحوث المعاصرة، نشر إلكترونيًا في مارس 2016.
- الهواري، هشام، فلسفة التاريخ عند ابن مسكويه، مؤسسة نماء للبحوث والدراسات، 16 مارس/آذار 2024م. (نشر إلكتروني)

- ولي زاده، محمد مهدي، وآخرون، مبادئ البحوث الحضارية البنيوية وعناصرها في فكر الإمام الخامنئي، مركز الثورة الإسلامية للدراسات. (نشر إلكتروني).

"Descriptive Research Design | Definition, Methods and Examples", scriber, Retrieved 20/4/2024. Edited

http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/

https://alwelayah.net/

https://arabic.khamenei.ir/

Stanford Encyclopedia of Philosophy, Online Website.

Marie-Odile MÉTRAL-STIKER, Encyclopædia Universalis, Version 13, [DVD], Paris, Encyclopædia Universalis, 2009.

تم بفضل الله وتوفيقه

وعناية صاحب الزمان (أرواحنا له الفداء)

في 25 محرم الحرام من جوار حرم السيدة فاطمة المعصومة (عليها وآبائها أزكى التحية والسلام)..

بيمين الفقير إلى رحمة مولاه، راجي عفوه ورضاه، ش.ع.

مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

THE ARABIC HISTORY
Publishing & Distributing

مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - طريق المطار - خلف غولدن بلازا - هاتف: ٠١/٥٤٠٠٠٠ - ٠١/٤٥٥٥٥٩ - فاكس: ٠١/٨٥٠٧١٧
Beirut - Airport Road - behind Golden Plaza - Tel. 01/540000 - 01/455559 - Fax. 01/850717
www.dartourath.com darturath2012@hotmail.com

فلسفة التاريخ
عند السيد الخامنئي

الفهم السنني للتاريخ - التاريخ كأداة تحرر
التاريخ كمصدر حضاري

يتناول هذا الكتاب بالبحث والتحليل "فلسفة التاريخ عند السيد علي الخامنئي"، ويقدمها كمنظومة فكرية متكاملة تُعرف بـ "القراءة التوحيدية للتاريخ"، وفيه ينطلق البحث من إشكالية مركزية تتمثل في كيفية توظيف الفهم "السُنني" للتاريخ كأداة للتحرر ومصدر لبناء مشروع حضاري إسلامي جديد. يبدأ الكتاب باستعراض مقارن لأهم مدارس فلسفة التاريخ (الدينية والمادية)، ليحدد موقع القراءة الإسلامية ويوضح أسسها المعرفية والفلسفية. ثم ينتقل إلى تحليل المباني الفكرية الخاصة بمدرسة السيد الخامنئي، مبرزًا دور "التوحيد" ليس كعقيدة فحسب، بل كرؤية كونية شاملة تعيد صياغة علاقة الإنسان بالله والمجتمع والطبيعة. في نهاية الكتاب يقدّم نماذج تطبيقية وعملية من خطابات السيد الخامنئي توضح كيفية استخدامه للقَصص القرآني، والتراث والتاريخ الإسلاميَيْن، لاستنباط "السنن الإلهية" وتنزيلها على الواقع المعاصر، جميع ذلك في سبيل بناء الوعي، وتثبيت الهوية، وتوجيه الحركة السياسية والاجتماعية للأمة الإسلامية. يخلص الكتاب إلى أن هذه القراءة التوحيدية لا تقدم تفسيرًا للماضي فحسب، بل تطرح مشروعًا للمستقبل يرتكز على السيادة الشعبية الدينية والاجتهاد المستمر في فهم سنن الله في التاريخ والمجتمع والحضارات.

~ المؤلف.

مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع

THE ARABIC HISTORY
Publishing & Distributing

بيروت - طريق المطار - خلف غولدن بلازا - هاتف: ٥٤٠٠٠٠/٠١ - ٤٥٥٥٥٩/٠١ - فاكس: ٨٥٠٧١٧/٠١

Beirut - Airport Road - behind Golden Plaza - Tel. 01/540000 - 01/455559 - Fax. 01/850717

www.dartourath.com   darturath2012@hotmail.com

ISBN 978-614-479-474-6

مؤسسة التاريخ العربي
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان